第一講　導言上

這次演講是完全以我眞情認識的眞理爲依歸的。曉得怎樣探求眞理，就曉得怎樣去做我的生活。

什麼是眞理？

現在社會人生的不統一全由於信仰沒有標準，你立一箇眞理，我立一箇眞理，其結果眞理成爲「此處與此時」Here and now 的問題，是非日變，而人生也好像沒有著落似的了。在這箇思想界紛亂的時候，我實不能不歸罪於一般學者，固然學者能夠把思想來引導生活，但他也能把人的生活引到壞處去。學者常因箇人偏狹之見，而倡爲怪說，或有意立異，本著好奇心而創立一哲學系統，這是常有的事。卻不知宇宙的眞理，是宇宙間公共的，是至公無私的，誰

也不能佔有，誰也不應私立門戶，如果你要私立門戶，把學說作一種智慧品，灌注於人們腦中，那末你這箇思想家，儘管說得如何動人，雖是好聽，我都只能認你侮辱人的人格，是箇精神的掠奪者罷了！

我們不講眞理則罷，要講眞理便不可不除去有「我」之私。我常覺著有成見的人最難說話，因爲他私心太重，無法轉移。你看在學者中，私的人總是把宇宙看作箇人的，公的人則把宇宙看作大家的，私的人要把我來統轄宇宙，公的人則把我放在天地間公共地步，和天地萬物一般看；又私的人以爲一箇人有一宇宙，各各不相知，公的人則老實肯定有箇彌淪萬物無限的宇宙。這層極關重要，公私的分別，便是以後學派分歧的原因，既然一箇人有一箇宇宙，則你的宇宙不是我的宇宙，推之你的眞理也不是我的眞理了。因爲在

宇宙觀上，那單獨的自我對於普遍的自我——宇宙——缺乏調和，所以在眞理上，也自無是非善惡的客觀標準。諸君！難道是非善惡就眞箇沒有客觀標準嗎？都只爲學者以私意自爲障礙，所以不能豁然貫通，對於全般的眞理，自不能認識他。我打一個譬喻，眞正學者的智慧，如燭一般，四方上下無所不照，而私的則如燈，只有一面光，不能够徧照十方。我也不是說這般私的，全無所見，但說他所見大小，只見自己的自我宇宙，卻不知自我宇宙是和一萬有一有關係的，所以我們必須找尋兩者共同的中間物，就是普遍的宇宙，倘若不知這普遍的宇宙，則我和宇宙爲二，而我之所以爲自我宇宙的，也算沒有眞知灼見了！換一面說，在眞理上只知我的眞理，卻不知我的眞理，卽宇宙萬有之眞理，則這種眞理的認識，也是極靠不住的了。只成爲個人的意見罷了。

原來眞理之所以成爲眞理，因他有客觀性的，必要是通人類全體普泛的標準，這纔算眞理。我們不可不以普遍的爲眞理，卻不可僅僅以個人縱欲的私見，或個人的快樂爲標準。但在這裏，我也不完全否認「主觀」，因爲眞正的主觀，是存在於自我的底子的「情」，無論何人，都有這一點「情」，這點「情」是個人的眞正主觀，同時和普遍的主觀相符合。我認爲對的，則無論何人都也認爲對的，卻沒有一箇人覺著不很對的。這麼一來，則我的眞理，便是你的眞理了，你的眞理便是一切人的眞理了。儘管人們性質有許多不同，而在不同當中，總可找著一箇同的地方，就是能够判別是非的「眞情」，就是能够發見一切人類共通的眞理，有了箇共通的眞理，而後人們纔好一處過活。不然這裏一箇是非，那裏一箇是非，這裏一箇宇宙，那裏一箇宇宙，人們信仰的不統一，又那裏能望社會人生

的就一兒？

於此，我不妨把眞理的性質，窮原究委的詳說一番。我上面說眞理是至公無私的，是有客觀性的，這都是就眞理的本身來說，不是因人和地和時而不同的「眞理的表示」，乃眞理之本身。無論如何的民族，如何的個人，如何的倫理思想，其間必含有眞合於普遍眞理的做他底子。雖然表示出來，各有各的不同，這地方用這形式表示，那地方用那形式表示，在一個人當中，一任眞理，對父便爲孝，對兄便爲悌，對孩子入井，就發爲惻隱之心，這許多不同的「眞理的表示」是時時刻刻變動，跟著時代的變動而變動，在某時代爲眞理，於次時代就是誤謬；又隨地位的變動而變動，把待父的道來待敵人，就是誤謬。可見眞理是變的，這句話確是不差，然須知變者形式，而不變的是其內容。儘管我一天當中，酬酢應對，於一

箇人一箇樣子，然我的「情」是不會變的，我對於這人情厚些就厚些，情薄些就薄些，會惻隱時就惻隱，會羞惡時便羞惡，表面好似是轉變無常，其實在我方面，只是一箇情，而自然有這些分別，須知道箇「情」便就是眞理的本身了。眞理非他，就是這酬酢萬變的一點「情」，雖然因地不同而變他形式，又於時間經過當中，常現一種轉變之相，然眞理的自身，則只有一箇而已，而哲學者的職務，就是要發現這唯一的眞理。

平常人因看不到這一而變化變化而一的眞理，只從外的著眼點去觀察，自然所見眞理都是變的，都是多樣性的。因此實驗主義家遂把眞理看作一種工具，他說眞理並不是天上掉下來的，也不是人胎裏帶來的，眞理原來是人造的，是爲了人造的，是人造出來供人用的，假此把眞理看作人造東西，我以爲是根本錯誤了。如果眞理

是人造的，如何成爲公認的眞理？帆船太慢了，你可以換上一隻汽船，擺渡的船破了，可以再造一箇，但假使不給你以天賦的智慧，則你又怎樣辦呢？你能造出許多東西，也能創造你自身的生命和智慧嗎？須知只有你自身的生命和智慧，纔是眞理本身。有了他纔能表示出許多眞理，時間變了，地方變了，你表示眞理的樣子也變了，但你所以能表示眞理的一點「情」，卻永遠不變。又如實驗主義家，高談致用，以爲眞理就是工具，萬一發生他種事實，從前的觀念不適用了，他就不是眞理了，我們就該去找別的眞理來代他了。其實所謂用，都只能在一箇時候，一箇地方，擺過渡，做過媒，若我們所謂用，纔是眞正全體大用。儘管從前在社會很有用的，一種眞理，現在變成廢話了。而我們所以能表示眞理的能力，還永遠有用，而且用之不窮。我以爲唯有這用之不窮的眞理，纔可給他們以

眞理的美名，若實驗主義所謂眞理，都只見一片段而已。他固不能無見，如我們說眞理是有普遍性的，而實驗家說眞理是於一箇時代一箇地方有普遍性的。我們說眞理是永遠有用的，而實驗家說眞理是於一箇時代一箇地方有用處的。可見實驗家任他怎樣否認全般的眞理，而其究仍不出於全般眞理的一部分，不過所見太小罷了。爲什麼所見便如此之小呢？原來實驗主義家把眞理看作人的一種工具，眞理和我手裏這張紙，這條粉筆，這塊黑板，是一樣的東西，都是我們的工具。既然把眞理看作一種工具，就無異乎把眞理認爲一種東西，凡是東西都是有成有毀的，這張紙，這條粉筆，這塊黑板，都是「此處此時」的，所以眞理也是「此處此時」的；這張紙，這條粉筆，這塊黑板都是有成有毀的，所以眞理也時刻換新的。雖然，凡表示出來的眞理，都是永遠在變化中，然儘管表示樣子千變

萬化，而眞理是不會變的，儘管這張紙，這條粉筆，這塊黑板有成有毀，而這一成一壞的大道理，則從古至今，沒有間斷。換句話說，眞理不是一種工具，卻是造工具的一番道理；也不是東西，是東西之「所以然」；若僅僅以眞理作一種東西看，自只能限於一時一地，而沒有普遍性，反之把眞理作道理的本身看，則無古無今都有他存在的地位了。

但在一般守舊學者，擎眞理做最後目的的生涯而主張「不變」的，這在我們也是極力否認。他道：眞理是絕對不變他，如「變」的眞理，只得叫做僞眞理，何以故？變沒有自性和自相故。當一件物變作一件物的時候，未變之先沒有變，既變之後也沒有變，即在變時，涉思及變，變早已飛騰了，可見已變沒有變，未變沒有變，除了已變未變，變時也沒有變，這不是沒有自相的嗎？復次，變都

有其他的原因，所以變，是要適應環境，可見變都是從因緣生，從緣而有，既從因緣生，就可見其沒有自性了。爲什麼沒有自相呢？由他們意思，不變是體，變是用，用沒有體，因體以爲體，所以除卻不變的相，便沒有變的自相可說，而變的相，就是相宗所謂「依他起自相」，「而實沒有自相」，既然無性無相，而猶叫做眞理，不是戲論而何？這番話好似很有理，其實是錯了！我們說眞理不變，是說這道理不變，所以體用合一，卻不是有箇不變的本體在。若此守舊學者的意見，則明明又把不變的眞理看作一箇東西，所以要分別體用，以不變爲體，變爲用，變是從不變中墜落出來的，所以變不是眞理，眞理是絕對的。老實說，這眞理絕對的話是不錯的，卻給他們弄錯了！若使眞理不變而有一不變的本體在，則本體也等於一物，怎能夠做萬物根柢？又況有這一箇不變，便自然有變的一義

發生，變和不變成爲相對的，體用分開。你縱能否認變的價值，卻不能取消變的實在，你可以說不變是眞理，但你不能不於眞理外更立箇非眞理，和眞理對立，既然有非眞理和眞理對立，那也是普遍的眞理嗎？既然不是普遍的眞理，那也算不變的眞理嗎？非不變的就是變了。你可由此而證明眞理的不變，我也可由此而證明眞理是變，你可由此說變非眞理，我亦可由此而言不變非眞理。因爲眞理既成唯物的，則在這物上，自有兩種相對的說法，而因此遂成兩相對的學派，其實眞理何嘗是一箇東西呢？眞理只是體用合一，誰分別出那是體那是用呢？不然的話，硬把眞理作一物看，硬把體用分作兩截看，在趨新的人則說眞理是變的，只有用沒有體；在守舊的則說眞理是不變的，只有體，沒有用；他們針鋒相對，各自以爲看見眞理，其實他們何曾看見完全的眞理呢？如看到完全的眞理，則

知一方面他是本質，他方面他是表示——自始至終，就是永遠的新，也是永遠的舊，在眞理中自有這兩方面，兩者同時在一起，是不矛盾的。因此所以說不變非眞理，固然不可，說變不是眞理尤其不可，把眞理看作一張紙一條粉筆固然不對，將眞理看作瞑目趺跏恍然大悟以後的產物，也非常的不合。我可以告訴大家罷！眞理不是像許多東西中一箇可以明白區分的啊！所以懂得眞理的人，並不是懂得什麼。反之把眞理看作東西，任他心目中以爲這箇東西是變的，或不變的，其實他們都只是要貪求分外的東西，但怎麼能夠呢？

眞理是什麼？我簡單的答案：「眞理是無形而有理，」物雖無而理則有，理雖有而物則無，知道眞理不是一件物，而實爲萬物的大根柢，只是一片情理，徹上徹下，萬古完全，這纔是知道眞理，那些把眞理作一物看的，也算知道眞理嗎？我敢大膽告訴大家，眞

理純以這點「情」言，所以體用合一，體也是這點「情」，用也是這點「情」，只有這一點「情」是眞理，除此以外，更沒有什麼眞理，但除這一點「情」外，也實在空無所有，所以世間萬有莫不是眞理，沒有一箇而外於眞理者，卽眞理而萬有卽在其中，卽萬有而眞理便無所不在，如沒有這天地，已先有這天地的道理，到有了天地，而這理卽在天地當中。這是十分顯明的，無論何物都不能離卻眞理，無論什麼時候什麼地方都是被這眞理充塞住。這麼一來，就可見眞理本無在無不在，是和宇宙的生命相符合的了。

但眞理和實在的符合，都不是一部分的——體的部分或用的部分——而是全體大用的。簡直說眞理和實在，根本只是一箇。這方面叫做眞理，那方面叫做實在，所以合於眞理的，一定是實在的，凡實在的一定是眞理的，如果不是眞理，則他本身先不能存在，其

存在只是假的了。如惡這箇東西，自然算不得眞理了，而一究惡的本身，便是不能存在，我們要去惡，也只是去其所本無，就是把那本不存在的東西，自然歸於滅亡。反面來看，則在能夠眞箇存在的現在一切道理，——即任何革命都不被破壞了的眞理——我們也不能不承認這種眞理的意義與價值了。從前黑格兒（Hegel）的哲學說：「現實的就是合理的，」許多人都認他是保守極了，固然，如果現在的是指直接現存的制度而言，則這句話無異乎爲舊制度舊風俗辯護，無異乎說眞理的形式是不變的，自然毫無意義，但若使他是指著眞理本身而言，那我就可老實告訴大家，實在如此。何以見得呢？儘管極澈底的革命家，他批評一切，懷疑一切，但他心目中無論如何，總有一種眞理觀。一箇虛無主義者自以爲他是不屈服於何等的眞理，除破壞外，沒有什麼，其實他不相信眞理，而他主唱的虛

無主義，便是眞理，他破壞一切，但破壞主義不就是他的眞理嗎？可見自古至今眞理在長途進化當中，雖遭人破壞，是沒要緊的，眞理總是現在的，總是實在的。我爲什麼說這張紙這條粉筆這塊黑板，只是眞理的一部分呢？因爲這張紙這條粉筆這塊黑板其存在的時間極短，時間過了，這些東西也變成廢物了，可見這些東西，其所以只成爲眞理的片段者，卽因其實在性，只有片段。這時存在，便可以在這時叫做眞理，這時不存在，他便不是眞理了。換一面來，我說的絕對眞理，他是有實在的確實性的，永遠存在所以永遠是眞理，所以說存在的便是眞理了。

所謂實在，就是如實的存在，是一種永古不變的天經地義。諸君聽我這話，也許吃驚不少，以爲依據實驗學派所詮，眞理都是時刻變易的，那裏有什麼天經地義，豈不是欺人嗎？諸君當知，君所

見的眞理實在錯了！其實只是一種「假設」，而沒有到眞理深處，如果諸君說眞理無定隨時變易，則這無定的眞理觀，也不能不水逝雲捲風馳電掣而去，而變爲恰相反的有定的眞理觀了。如果諸君是箇實驗主義者，則我也可告訴你，實驗主義固然是最近五十年來的眞理了，然而窮溯五十年前的眞理，已不適於今；即知現在所謂眞理，必不是他日之所謂眞理；好比前此之所謂眞理，並不是現在之所謂眞理。可見實驗主義其自身即非永久的眞理，自不能避免人家的詰問了。這麼一來，便可見凡抱一地一時的眞理觀的，其自身的眞理論，亦只能在一時有用，一時存在。若我們要在根本上著想而求普遍的眞理的，便不以此爲究覺，更不肯以此一時存在的認爲眞理，而否認一切的眞理了。即因他們所謂眞理，都是一時一地最方便的「假設」，所以我說他是假設的眞理，而這假設的眞理，自然

和眞正的眞理大不相同，你看胡適之先生的話便明白！（見文存頁七七）

『實驗主義絕不承認我們所謂「眞理」就是永久不變的天理，他只承認一切「眞理」都是應用的假設，假設的眞不眞，全靠他能不能發生他所應該發生的效果，這是「科學試驗室的態度」。』

既然以『假設』爲眞理，則凡所謂眞理者，都是學問，因爲這箇『假設』都不過我們假定他是存在，其實他能够存在嗎？還是箇問題。我們要求絕對眞理的，一定不以這假設的爲眞理，如果以假設的爲眞理，而否認我們求絕對眞理的；那末我們只得說他的眞理論，卽是反對眞理，使脫不出一時或一地的眼光，用極不邏輯的方法，使人求眞的態度無形消滅罷了。

因爲假設不是永久存在，所以不是永久的普遍的眞理。若求永

久的普遍的眞理，則不可不更進一層，求眞理和實在的符合。換句話說，就是求眞理的永久存在性，卽求眞理本身。會得眞理本身時，則上看下看內看外看都是實在了！也都是眞理了！這眞理在宇宙間，並沒有一些隱遁，天地之所以天地者，卽順這眞理而發生，乃至萬物萬事，也共由於這理而莫能避。這麼一來，眞理便是天地萬物的太根柢了！便無在無不在了！我可以再鄭重地告訴大家，眞理就是實在並不是實在的摹本，譬如眞理是一箇東西，那末我閉了眼睛想像這種東西的模樣，那還可說是一種摹本，但是眞理不是一箇東西，只是無形而有此理，那末摹的是什麼呢？舊派哲學家不知眞理和實在根本只是一箇，而承認兩者爲摹本的符合，所以被實驗主義所反駁，如果知道眞理就是實在，實在就是眞理，則眞理本身卽是實理，根據於眞理的話，都是實話，旣沒有那樣懸虛的摹本說法

，而且反證這種眞理比實驗家所說的更爲蓋實，宇宙間只有這蓋實的是眞理，一切盡無寂滅茫茫冥冥如風如影的都不是眞理。

怎樣求眞理？

曉得眞理和實在非二，則盡宇宙是一實在，（卽生活）卽全宇宙是——眞理，所以宇宙內事千變萬化，都是自然天理流行，是可以隨時隨處體認得的，有些主觀的觀念論者(Subjetive idealism如Berkeley，王陽明皆是）不認此說，以爲心外無理，心外無事，一切物理，都只是吾心的觀念，外吾心而求物理，不得不謂支離了。卻不知天地古今宇宙內，只同此一箇眞理，卽同此一箇心。雖就主觀方面說，當下具足，在萬殊的差別裏，渾然具足，而無欠無餘了。而就全生活（宇宙自我）上總說，眞理是無往而不在，怎能分得內外，說

內的是心，外的不是心呢？可見心體廣大，盡宇宙萬有，都不能外，我們不要指腔子裏以爲心，須知上看下看內看外看，充塞宇宙都是理，卽是心也。大學告訴我們「致知在格物」，是說探求眞理的實下手處，在於格物。知物是什麼，是從體物來的。而明代的孔家如王陽明，簡直拋了格物一段工夫，訓格爲正，訓物爲念頭之發，格物就是正念頭，這麼一來，格知的「物」，便不是「物」，而所謂致知的「知」，也只是超出我們意識中現象世界而懸空的一箇本體罷了。須知本體不是別的，就是宇宙萬物的內的生活，故此格物兩字，應該還其爲物字，把他改爲何字，都是不好，而我們見本體，也只是就實物當中而窮到極處，識得他破，這就是「致知」，就知得我底本體了。由此可見孔家探求眞理的方法，和釋氏虛空寂照的門覺不同，是兼知行，合內外的。人們如果不解這種方法，而要在意

識的想像上建立一箇本體，那末這箇本體，只算一種臆談，只算作弄精神罷了。於此我可以指出這不格物的致知方法，是有三大缺點：（其一）這本體只是離開現實而施設的虛玄的新境界，和現證的本體絕不相干，而成爲二元的色彩。大概當政治社會紛擾的時候，有些人因不願受現實管束，自然有這理想發生，如現實是有的，就以爲本體「無」，現實是不安靜的，就以爲本體「靜」，所以這種本體觀，實是厭棄現實的傾向，是一種不格物的致知，結果定要走上虛無寂滅的路，要把宇宙的存在物，都一概消滅他，而成爲一種還滅論，如印度諸外道及虛無主義皆是。（其二）因爲這箇本體，只是箇虛妄之見。如妄者隨語生解，其實並沒有這回事，不過揣摩想像而已。大概一般頂聰明的人，總愛自豪他的孤立，自矜他是離開了萬物，超越一切，爲宇宙主，所以這種本體觀，其特點即把我

看得比宇宙還大，我不是宇宙的產物，宇宙是我的產物。這話善看原沒有錯，但其流弊卻至楊慈湖的鏡中影象之見，慈湖作照融記曰：「心之精神之謂聖，此心虛明無體，洞照如鑑，萬物畢見其中，而無藏無作。」又曰：「仁人心也，人心澈然清明如鑑，萬象畢照而不動焉。」又曰：「渾渾融融如萬象畢見於水鑑之中，夫是之謂仁，又謂之道。」這等話何等灑脫可喜，然於本體則茫然無據，何則？在渾然一流當中，我和宇宙萬物一體，是指性質而言，而慈湖則就性量爲言，以爲見本體時，則洞然天地人物都在我性量之中，而我可以範圍天地。這麼一來，我大而天地小，我無限而天地有限，本欲一貫，反打成兩截。張橫渠先生說得好：「若謂萬象爲太虛中所見，則物與虛不相資，形自形，性自性。」羅整菴先生更直截痛快地駁道：「鏡中之象與鏡不相屬，提不起，按不下，收不攏，

放不開，安得謂之一貫？」可見由虛玄妄想的本體，只是作弄精神，分明禪學了。（其三）如司馬溫公之說格物致知，以爲「格猶扞也，禦也，將扞禦外物而後知至道也；」這話是格物的致知了，其實和不格物的致知一個樣子。因爲他講格（扞）物，就是不格（至）物，所以朱子曾駁他道：「天生蒸民，有物有則，則物之與道固未始相離也，今日禦外物而後可以知至道，則是絕父子而後可知孝慈，是安有此理哉？若曰所謂外物者，不善之誘耳，則夫外物之誘人，莫甚于飲食男女之欲，然推其本，則固亦莫非人之所當有而不能無者也，……今不即物以窮其原，而徒惡物之誘於己，乃欲一切扞而去之，則必閉口枵腹然後可以得飲食之正，絕滅種類然後可以全夫婦之別也。」這話很可救虛視外物之失，更不須我多說了！總而言之，格物在致知不可分作兩事，所以我們求眞理的，應該大著心

胸，廣求宇宙間公共的眞理，而反之於身才好。不然只憑主觀所得，卽便自以爲眞理，安知所謂眞理，沒有不好的夾雜在裏面呢？並且那樣去求眞理，也未免太窄狹孤單，自把浩浩無窮的眞理，結成一大塊的私意了。

由上可見眞理是與宇宙生活的全領域同其行動，隨心隨意隨動靜隨身隨家，到處都是人們求眞理的目的。而眞理之爲眞理，其最不可缺的，就是宇宙性（世界性）了。所以在眞理中生活的人，都有「宇宙內事，乃己分內事，己分內事，乃宇宙內事」的氣概。孟子說：「口之於味也，有同嗜焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，有同美焉；至於心獨無同然乎？心之所同然者何也，謂理也，義也，聖人先得我心之所同然耳。」這分明告訴我們眞理是有普徧性的了，陸象山更說得好：「宇宙便是吾心，吾心卽是宇宙，東

海有聖人出焉，此心同，此理同也；西海有聖人出焉，此心同，此理同也；南海北海有聖人出焉，此心同，此理同也；千百世之上，至千百世之下，有聖人出焉，此心此理亦莫不同也。」曉得上下四方之宇，古今往來之宙，宇宙間只是一箇眞理，只同這一箇心，而後我的宇宙觀人生觀才好講。回首一看國內學者對於人生的觀察，也覺得誤謬百出了。如張君勱氏所說：（見科學與人生觀一至十三）

「孔子之行健與老子之無爲，其所見異焉，孟子之性善與荀子之性惡，其所見異焉，楊朱之爲我與墨子之兼愛其所見異焉，……凡此諸家之言是非各執，絕不能施以一種試驗，以證甲之是與乙之非，何也，以其爲人生觀也，以其爲主觀的故也。」

這麼一說，就是非善惡都沒有客觀標準，我們也不要講什麼眞理了。又說：

「若夫人生觀，或爲叔本華哈德門的悲觀主義，或爲蘭勃尼孳里智爾之樂觀主義，或爲孔子之修身齊家主義，或爲釋迦之出世主義，或爲孔孟之親疏遠近等級分明，或墨子耶穌之汎愛。若此者……皆其自身良心之所命起而主張之，以爲天下後世表率，故曰直覺的也」。

我不知道張氏所謂良心，是指什麼。若王陽明先生所謂良知，則決不這樣容易說的。所謂「良知之在人心，亘萬古塞宇宙而不無同」，那有這許多不同的良心呢？我舉這箇例，不過表明現在學者還是偏見中轉，放著背偏的異理不管，所以顛倒錯亂，開口便錯了。

第二講　導言下

東西文化一元論

我們再去看近來研究東西文化問題的，如梁漱冥先生的東西文化及其哲學，也是一樣地犯著不看普遍的眞理的毛病。本來全宇宙是一整箇，所以東方西方，同是這箇心，同是走一條路，也只有這一條路可走。但梁先生由分析的眼光看去，便不同了！他說：

西方文化是以意欲向前要求，爲其根本精神的。

中國文化是以意欲自爲調和持中，爲其根本精神的。

印度文化是以意欲反身向後要求，爲其根本精神的。

似此把意欲來講生活的樣法，很不對！生活只是眞情之流，是超過意欲的一種至純粹的動。這一動便是生命的路，也就是東方西方唯一的路了。在這裏我們很容易發現梁先生的錯處，是由分析下手而沒有分析得到家。如西方文化，就稍近一點說，就有大陸派（德法）和英美派之分。英美派好以外釋內，大陸派好以內釋外，雖

譬如大陸派也是「以意欲向前要求爲其根本精神」解釋他嗎？如叔本華哈德門或者倒可以說以意欲反身向後要求爲根本精神了。並且追溯西洋哲學的本原，就不可不注意希臘哲學。即 Socrates Plato Aristotle的傳統派，如Socrates注重人生，Aristotle之主張中庸，Plato派之泛神思想，何嘗不可說是中國人的態度。並且在西洋文化當中，也自有希臘希伯來兩大派，如果把希臘說是動的文明，那末希伯來文明，不又是靜的？那末和東方文明又有怎樣分別呢？所以梁先生以功利主義代表西洋思想，實是不很對的。（原書一百五十七頁西洋思想竟不妨以功利主義將他代表了）復次就中國文化來說，——即以孔家來說，最初有孟子和荀子之分，孟主內而荀主外；以後又有朱陸之爭，陸偏于內觀，朱偏於經驗；即王陽明當時，也有湛甘泉和羅整菴兩派和他駁難，並且一路上還有陳同甫葉水心（即水

嘉一派）李觀顧亭林，惠棟戴東原顏習齋李剛主，他們都自以為得孔孟眞傳，但依梁先生看起來，這些主張知識的，外觀的，豈不應該都歸入西洋態度的嗎？何況孔家以外還有許多異端，兼愛之墨學，為我之楊學，雖在中國還沒有多大影響，但如老莊一派，一方面極端禁慾思想，一方面有可驚的肉慾耽溺生活，這種思想，支配中國學者，也不知勢力多大，難道也可以「意欲自為調和持中，為根本精神」解釋他嗎？所以梁先生說中國文化一段，很是疑問。至於說印度文化是以意欲向後要求為其根本精神，這層更是不能贊同了。印度古稱婆羅門國，所以印度思想，應該以婆羅門做代表。佛教在印度不過風行一時，後即衰歇。把印度各宗派來論，婆羅門好比中國的孔家一樣，我們為什麼不把他來代表印度思想呢？並且異派當中的順世外道，尚唯物，排神祕，依梁先生說，也自然是一種西

方文化態度。復次，即如梁先生說把佛家代表印度，那末佛家當中，也有小乘大乘之分，小乘主寂滅，大乘便不如此。在印度中對於這層，也有許多諍論。而如大乘中之華嚴經則更完全不是那樣意味。（佛法中本應以華嚴爲正宗）即就唯識來論，在昔日即與三論並行，也不能完全把唯識宗代表印度。所以梁先生以佛代表印度我也不贊同，以唯識代表佛家更無有是處。

印度西洋中國三方哲學的正統派

依我意思，要分別東西文化的根本不同，是很難的。如果要分析也要分析到底。如就中國文化當中，孔家是走第二條路的，老子是走第三條路的，墨子是走第一條路的。就西洋文化當中，英美派是走第一條路的。希伯來派是走第三條路的，正統派多走第二條路

的。又如印度婆羅門是走第二條路的，佛家是走第三條路，順世外道是走第一條路的。這麼一分，才覺眉目清楚。於是再由批評的方法，問那箇是眞理，那箇不是眞理？那一條路走得通，那一條路不可走。

因爲生命只有一箇。眞理只有一箇。所以凡走上生命的路的學說，通是對的，那不走上生命的坦坦大道的，至少都有些偏見。就東方西方的文化當中，自都不免有人走偏見的路的學者，或者有他偏見地方，也自有他獨到的地方。但我們要求絕對普遍的眞理的人，此刻不能不暫從割愛，從許多不同的思想當中，要求共通的眞理，那末就只有以「眞理」——生活之本身——爲依據，而承認那走上生命之本來調和的第二路子上的，算眞箇「眞理」了。由是回看一看，則西方文化走上生命路子上的，有希臘的正統派，如 Plato, Ar

istot!e……大陸之Kant,Hegel以至現代之Bergson,Eucken都是。在希伯來思想當中，則以基督教爲代表。因爲基督教也是主張以愛爲生命，把人類互相的關係，看作兄弟一般的。Plato的論潮，承認愛和美，以後新柏拉圖派更是完全發揮這種精神。Soratos注意人生之研究，Pla'o和Aristotle對於政治都有所貢獻。以後大陸派Kant, Fichte, Schelling, Hegel以至Spinoya, Leibnitz或是特別泛神論，或是普遍泛神論，（前者注重世界特別之屬性，後者以世界和神爲一）究之都是主張泛神主義，以至現代法國Birgson的生命哲學，德國Eucken的精神生活哲學」，都是有這種傾向。基督教方面則在中世紀時，已帶泛神色彩。我們讀約翰一書明明地說上帝就是愛，並且說「從來沒有人看見上帝，我們若彼此相愛，上帝就住在我們裏頭」，這種愛中識神的思想，就是泛神主義的精神所在。至於最近代的基督教

，完全是一種現世主義，主張性善，主張自由意志，更不待論了。這是西方文化的正統派。

至於印度，則以婆羅門爲代表。婆羅門的大經典說『在宇宙活動裏，顯示他自身的神，』『獨有在生命中，你願活一百年，』這難道可以靜的精神解釋他？又如婆羅門的先哲詩人所唱的：『宇宙由愛而生，被愛所維持，向着愛轉動，而入於愛，』似此讚美宇宙生命不置，難道也可以意欲向後要求來解釋他嗎？所以塔果爾他是一個新婆羅門教徒，在他人生之實現極端反對人們對於印度思想的誤解，即根據印度經典而闡揚「生命的宗教」，不但對於婆羅門得一個正確的解釋，就是對於釋迦所說「涅槃」，也加以解說，以爲『釋迦所指出的路，不但是自我克制，並且是愛的擴大，』（這句話自然還有可思量處，依照華嚴經，是如此，旁的宗派便不然了。

」由此可見梁先生把印度思想看作「無生」，實在大誤。不但印度人不是眞箇主張「無生」，並且讚美生的文字，如對於性愛，比別的地方要看得神聖些，尊重些。性的行動，在印度是有一種宗教的意義，而性的生活，內容，在印度戀愛的文字中，是以一種最鄭重的精神解說的。關於這層，請大家看 Carpenter 的愛的成年第一章所引吠佗聖典的一般致訓，說一箇男子和一箇女人睡覺時，向自然造化諸神祈禱的話，便可知道。作者並說這般文字及到英文吠佗聖典譯本，這箇地方只把梵文的原文照抄就算完了。那德文的譯本，在這箇地方，更加了一句註解道，『不可譯，不可譯』，可見在西方人都不敢譯出來的，關於情愛的文字，覺發現於印度的經典當中，那末印度人之看重生命，而非主張「無生」，也可看得了。

復次，就中國哲學的情勢論，把孔子來代表文化，是一點也沒

有錯的。不過孔子思想也有箇來歷，大概即本於古代相傳的泛神思想而來。呂氏春秋圜道篇引黃帝曰『帝無常處也，有處者乃無處也。』可見先代必有這種泛神思想，到孔子而後發揮光大。孔子主張要人，注重人生哲學這誰也知道的了。不過在這裏，梁先生也有和我不同地方，即梁氏所謂孔子是陽明一派眼中的孔子，而非孔子之全體，這點且置在以後去批評他。

正統哲學的體系

上面既舉出西洋印度中國三方的正統派，現在還要接著問正統派是什麼，以何因緣名正統派？我簡單的答案：『正統派是講生命的眞理的。申言之，正統派的哲學是以絕對的眞理爲依歸。而眞理之各方面無不講到。』這自和只講一面的非正統派不同了。例如莊

子「蔽于天而不知人」，只講宇宙，不講人生，這就不是正統派的態度。

所以正統派的思想，是不可不有系統的。生活有多方面，如宇宙生活，人的生活，社會生活，而他解決生活問題的方法也有多方面。——形而上學，人生哲學，政治哲學——而從根本上看起來，生活又有箇內在的統一，所以正統派之義理縱有多方面，而其思想的根本觀念，只有一箇，如孔子所謂「一以貫之」，就是正統派的態度，所以正統派不可不為一貫的。又非正統派多在正統派之先，做破壞的工夫，如孔子之前有老子，蘇格拉底之前有詭辯學派，正統派則常於其後救正絕對破壞思想，而有一種建設的企圖。假此建設的系統的統一的哲學組織，正是正統派的一種特色。所以他的哲學系統是這樣：宇宙觀——人生觀——社會政治哲學

大概最先研究「宇宙的本體」是什麼，完全是形而上學的動機。既然解決宇宙觀了。然後從那一種宇宙觀而應用到人生上面，譬如康德有他的純理性說，就有他在人生哲學上的「良心之絕對命令」說；又如叔本華在宇宙觀上主張意欲，在人生觀上就非常輕視戀愛；如我主張宇宙生命——就是「真情之流」，在人生哲學上就主張「復情」，這都是好例。俟人生觀解決了，然後再來講政治。社會問題，如在人生觀上主張性善的孟子，在政治上一定主張放任，看重民權，在人生觀上主張性惡的荀子，在政治上一定近於干涉，所以宇宙，人生，社會，這三大問題的解決，是有互相關係的。不過有些哲學家用主觀方法去解決這問題，他那箇人建立的體系，和真正生活的體系不相符合罷了。

孔家哲學的三時期

講到孔家的正統哲學的體系，本甚明白，不過梁先生最近在北大講「孔家哲學史」，謂歐洲在希臘的時候，一般人的眼光都向外看，以是對於宇宙萬物發生種種問題，所以他們在古代能發明天文數學等種種科學，都是看外面之世界，持靜觀的態度之結果，其實在中國易繫辭所載：「包羲氏之王天下也，仰則觀象于天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。」似此仰觀俯察，上看下看，內看外看，何嘗不是對於宇宙萬物發生種種問題，何嘗不是喜歡尋討對面的問題呢？梁先生因不知此，以為中國和西洋走兩種相反的方向，各沿著路走。然則中國的問題是如何？「他不是向外看，是注意在生活之本身講的是變化，是生活。」卻不知大宇長宙正是生活之本身，因為生活是沒有內外的，不但身內這腔子是「變化」，是

「心」，全宇宙都是「變化」，都是「心」也。所以伏羲仰觀俯察重在變化，而希臘哲學家，最初如 Thales 之水，Anaximander 之 Aperison（無窮）Heraclities 之變化（火）以是爲宇宙本體，這不也是明明說生活之本身是變化的嗎？並且中國的科學雖沒發達，而繫辭所載，黃帝堯舜作舟車，作臼析，作衣裳，作宮室，作書契，都是由研究自然現象而得的結果，經典具在，不能諱言也。即以態度言之，中國，印度，西洋，最初形而上學的起原，也都是由於對於宇宙的驚奇產生的，旣是驚奇就都是情感的。若要分別那是理智，那是直覺反扞隔不通。總之這生命只一整箇，所以問題根本也只有一箇，研究問題的方法，也只有一箇。若謂中國人講的是『生活的學問』，西洋人講的不是『生活的學問』，那末無異說『生活』有外了，或說宇宙間有不是生活的學問了！

要在生活中找眞孔子，這句話是不錯的。因爲孔學不過這番道理，——平鋪在宇宙間的眞理。因爲這箇生命存在，所以這箇眞理存在，因爲這箇眞理存在天壤間，所以爲方便起見，我們在中國不妨把他來代表生活派的哲學，拏來講一講。不過也要我們知道，這套「生命哲學」，也是有箇自然的統系條理，有了形而上學的方法，才能解決人生問題，如果不懂得孔家的形而上學，而只講人生問題一方面，也是很有弊病的。所以我們對於只講人生不講形而上學的人們，認他不懂得孔家的眞面目。依照生活之系統，孔家應分講如下：一是形而上學，二是談人生問題（人性問題戀愛問題），三是談社會問題，（政治問題經濟問題）並且依據我的看法，生活在長途當中，是進化的，孔家在他發展的過程中，也有進化的痕迹可尋。因爲這生活最出一動是完全，本來具足，然一面是完全，一面

又是進化。所以最初孔家好比是生命這一動，這一動是人人俱有的本心，無古無今都是這樣，這是孔家思想不變的方面，而就他方面看起來，研究孔家思想其實就是研究心的生活，心的生活是時刻變化的，所以在進化的長途中，決不能不變爲各異的色彩，而這種各異色彩，均呈露一種時代「進化」的樣法。如最初中國生命派的代表，——孔子——他的學說，實含有至廣至大之精神，譬如天地之無不持載，無不覆幬，可以說是最完全的「心的生活」。七十子便各得其一端，沒有那樣完備，如德行之顏淵，文學之子夏，政事之冉有季路，都是各有他的好處，因分門研究的緣故，可算一個進步了。至於子思孟子稍變而爲內觀自證的研究，生活更覺切實。漢儒傳經似乎無甚發明，然如清代陳南甫之漢儒通義所列，也可以見其於性理命，亦有所發明處，不能謂其絕不相干，特未免太持客觀的態

度耳。一直到宋人手裏，如周濂溪對於宇宙人生均有所發明，（通書講人生，太極圖講宇宙）然皆引而未發，遂成兩大學派，一如張橫渠程伊川朱子之講宇宙變化，一如程明道陸象山之講人生，他們又比周濂溪更爲精密的了。明儒陳白沙湛甘泉於朱學算一大進步，王陽明則比象山更進一層，龍谿雙江兩派又比陽明更精密些，心性之說到此無以加矣。就中東林學派（如顧憲成錢一本）爲明儒作一結束，而實開清儒關於實際政治的端倪，顏習齋李剛主專主實用，顧亭林及後朴學一派均實事求是排斥玄想，此時把孔家思想來講方法，實用方面不能謂無進步。即心性方面如惠棟之周易述，戴震之孟子字義疏證，均有新發見處，於是有所謂今古文之爭，似乎無關，然康長素章太炎實於是出，長素之大同書禮運注，發揮大同小康三世三統之旨，而孔家思想遂能在政治思想史上占一極大位置，其

徒|梁啓超近著先秦政治思想史，尤能發揮此旨。（特|梁氏思想什錯漫羨而無所指歸，所以這書還有許多可批評的）由此可見照|孔家思想的進化，也是有這樣箇的系統的：

宇宙觀（宋儒）——人生觀（明儒）——政治哲學（清儒——）現在呢？我以爲正是孔家思想的「綜合時代」。換句話說，就是把前哲的宇宙觀，人生觀，社會觀融合爲一，而成全生命的哲學的時代了。這不是一大進化嗎？

總結上文

最後我敢告訴大家，|孔家講的就是生命進化的大道理，而|孔家本身也就是隨時進化的產物，我這次講題「一箇唯情論者的宇宙觀及人生觀」，說的完全是我眞情認識的眞理，而這種眞理，同時就

是中國生命派的普遍眞理——就是孔家的眞理。如果大家不願意選個題目，要改一個唯情論者爲任何題目，如孔子，都可以。因爲孔子就是唯情論者，一個唯情論就是我，我和孔子在這生命的一條路上，是有一樣的價値的。還有一層，「一個」就是「完全」，我永遠相信我眞情認識的宇宙觀及人生觀，也就是人們眞正的宇宙觀及人生觀了。

第三講　宇宙觀上

要講宇宙問題，那末第一件要解決的，就是宇宙本體問題，是否値得研究？西方哲學的始祖 Thales 最初就來究問宇宙本體，什麼本體如何如何，是一是二是物質是精神，這些形而上的問題，在西方不知鬧了幾千年，還沒解決，因此最近如美國的實驗主義家

姆士杜威遂倡不要人研究形而上學的問題；而在德國方面之歐根，法國方面之柏格森，則一個由生命之流動的觀念，講形而上學，一個則主張精神生活之獨立，——都是想替形而上開一條道路。至於中國則繫辭一書完全講形而上學，宋儒開山老祖的周濂溪太極圖說張橫渠之正蒙是講形而上學的，這我們都已知道的了。就是近代漢學家，其最初一部書是惠棟的周易述，這本書批評宋儒講理的不對，稍稍提出「情」字，也是要講形而上學的。直到現在漢學的末流，才主張拋開這些不講。——如胡適之——即在講王學一派，如梁漱溟，雖也注意及此，但他自己說「對於孔家玄學的方法，可以理會一點，但怎樣可以得着一種方法去講玄學而證實他們說話的當不當呢？實無辦法。」所以梁先生在北大講孔家哲學史時也將形而上學問題暫從略不講，可見中國現在哲學界，也是對於形而上學可講不

可講發生了問題。依我意思，形而上學是應該講他的，要明此，不可不對于主張不講形而上學的斯賓塞 Spencer 和實驗主義下一批評。

不可思議論之批評

斯賓塞倡不可思議論，說宇宙的本原，不是人智所能知道的，學者所研究，不過現象而已。又說哲學的職務，在於綜合羣學，至伏於現象後的眞如，我們終不可得而知，原他意思大概是不滿於高談玄理，而發這種論潮，然當斯賓塞倡不可思議論的時候，Sidgwick於所著書，就要問斯氏何從而知道他是不可思議？又說無論可思議與否，我們終不成置他而不思議，這話很是。不可思議是由可思議而不思議他的，當我涉想到不可思議時候，不但表示不可思議的

意思，同時也解作可思議的反面。再進而言，不可思議是從思議處而不思議罷了，所以不思議有思議的可能，因爲萬物本原的不可思議而不思議他，就無異乎思議萬物的不可思議了，這分明又是一思議，怎可說是不可思議的呢？知道不可思議就是思議，那末一定不因其不可思議而置之而不思議了。並且本原問題本是我們所不免的思議而不能不思議的，所以歐根說得好：

「世多有謂無形而上學，亦可求眞理者，故實證派視知識爲事物關係之紀錄而已，限制而已，謂其本原爲不可思議，知行合一派則以知識爲求利之具，然吾人所以不得不求超脫此限制者，非必欲建立形而上學而執著也，天賦之精神，迫之使然也。觀於吾人能知己身與四周事物關繫，識其爲全體，且知關繫之爲關繫，可知吾人實非僅從事於事物關繫中之一矣，吾人一旦認可思議界之

外，有不可思議界在，立自覺其皮相，而不滿之情，油然生矣。思想之制限猶可忍，人生之制限不可堪也，謂萬物之本原爲不可思議，吾人雖研精覃思，終爲徒勞，是非鈎深索阬之君子所能承也。孔德嘗盡心力以求新思想，穆勒斯賓塞後皆痛恨己說之不完，斯數子者其天賦之本性自求超脫己之學說，豈偶然哉！黑格兒曰：「君子而不解形而上學，猶伽藍壯麗而無佛也」，故微形而上學，則人生必日益墜落也。」

我想如實驗主義不講形而上學的態度，也許就是日益墜落的表徵嗎？分明是再重大不過的問題，而以不了了之，這本無此根據，由此乃欲制限人生，使不向這問題著想，這不是由懷疑而武斷而何？若懷疑而不武斷，對這問題，精密研究一下，就必有所覺悟了。所以柏格森對於實驗主義，就頗有微辭，他說：

「此曾遭此難題，乃違其初志，發爲怪論曰：吾人之所探究者，非眞如也，其現象而已，萬物之本原，永非吾人所可得而知也：吾人唯徘徊於其關係之中耳，絕對者不可躋之境也，吾人蓋不得不裹足於斯不可思議之前矣。往者頌智靈爲萬能，今又何貶之之甚耶？使生物之智靈果爲一物體與其物境之互相作用所範成，則又安有不知其所從出者之理乎？吾又安有全生息於虛無冥漠中之理乎？吾人之智慧，旣專供運用，復常受所覺者之印象，是即與絕對相接觸矣。」

由此看來，不可思議論之無當，也可見得了。而且宇宙問題，本是我們自己的問題，如果我們而不自加思議，致問替我思議的誰呢？並且哲學家所司何事，不是要窮理而致知嗎？現在旣自己願居於無知之列，也就罷了。而復持不可思議論約束後來的人，都不去

研究形而上學把，似是而非的解決法，限制人們活潑潑的思想，使不向宇宙問題著想，這自不是哲學的態度了。

我研究這問題的經過

我呢，自幼就有這箇宇宙問題的，在十五歲時著了一本『中國上古史』，就覺得有人類而後有歷史，有世界而後有人類，但人類是從那兒來的？世界又是那兒來的？這都是我那時的問題，只因學力不足，所以只採用康德的火雲星說來解決。以後在北京大學肄業，就很愛看老子道德經和周易一類的書，這時還是在法預科，但已知道世間有所謂哲學了，因此巴不得預科畢業，就自願改入哲學系去，在沒入哲學系前，已做了許多關於形而上學論文，如太極新圖說，當做這文時，好幾夜都沒有睡，心裏總在玄想宇宙本體是什麼

？怎樣由本體變起宇宙？這篇做好，我當時喜極了，以爲一切問題都解決了，對朋友說『我現在可以死了。』雖然這篇現在看起來，很多是胡思亂想，但我當時研究形而上學的態度，確是如此，雖然人家對此一點也不發生問題的，但我如不將這問題解決了，就不能過活。所以那時如傅斯年胡適之一些人儘管他在新青年新潮怎樣排斥玄學，我都不爲所動，還是研究下去。剛好那時杜威到中國來，我雖沒甚明瞭實驗主義，卻已惹起了『爲眞理而戰』的決心了，即草下一篇論文名評實驗主義在新中國上，這篇現在看起來，很多誤會之處，但我那擁護形而上學的迫切情形，又確是如此。接著我就在哲學系肄業，對於形而上學問題，自格外興趣濃厚，並且由研究的結果，以爲『情』——『無』就是本體，因此主張革命，主張直覺，想此理想的眞情本體實現，這種思想，大概支配了我好幾年，

因之想自殺，出家，都無非要達到宇宙本體的一種企圖。諸君！也許說我這時有些瘋了！須知道這種瘋子的態度，才是認真，才是哲學家的態度啊！當時我還沒有認識梁漱溟先生，後由友人葉麐君聽到他批評我講的直覺是非量的話，不久漱溟親來找我，常談到哲學方法問題，並相約為小孩子般的朋友，以後我因提倡革命入獄，在那裏讀周易，仍念念不忘玄學。漱溟思想也變了，當他東西文化及其哲學出版，我實受極大的影響，這時我的本體論，完全折入生命一路，認「情」是本有，不是「無」一，對於漱溟所主張的「無表示」是中國根本思想，反甚反對，並且他所說的三條路，尤不敢贊同。所以當我和漱溟共學時，他們愛講人生，我講宇宙，總是捍隔不入，尤其是以我的泛神思想，被譏迷妄。但是我呀。卻於這時確立了一箇新宇宙觀了，從「虛無」裏而回轉到「這世界」了。於是我

研究形而上學——宇宙本體問題，乃告一大結束，這就是周易哲學所由產出。現在呢，我敢大膽告訴人家，本體不是別的，就是現前原有的宇宙之生命，就是人人不學而能不慮而知的一點「眞情」，我敢說這「情」字，就是宇宙的根本原理了。

須知這箇本體——情——不是容易說的，我是經過千難萬苦才發現他的意義的。從前雖拈出此字，但因方法不對，所以認「無」作「情」看，而主張虛無主義。這次講演，很想批判從前的方法如何不對，並提出對的方法來，以免大家再走我同一樣的錯路去。大概我的根本錯誤，在不根據生命的事實而來，所以推演辨證的結果，不能不認「無」爲「情」，我在現代思潮批評頁一五〇說：

「宇宙是由於流動不息的精神結合而成，所以求精神作用的基礎，便是求宇宙本體的唯一方法，據心理學所研究，「智」「情」

『意』是精神作用的基礎，蕭本華又證明了『智』是『意』的派生，但所謂『意』實兼有『情』的作用存在，原原本本由『意志』到『無意志』的境界，再到『情』的境界，就可證明『情』是精神的最後「本體」了，所以我說「情」便是本體，便是「無之又無」的「無」。』

似此由分析的方法，求「情」，須知那最初的分析一步就不是「情」了。所以要問宇宙的本體，當下就是本體了，要問宇宙的本原，當下就是本原了。若如前從心理狀態以內發現的，在分析的着眼點上，把整個的心割成七零八碎，以為那不可分析的心，就是本體了。卻不知依分析求得的東西，祇是割據心的變現行相的一片一段，並不是本體，卻正是本體所否定的。因為本體是永不間斷，所以不可分析，並且生命是活動的，如何可作靜體來分析呢？只因從

前沒有看到這層，所以一面把不可分析的情，認爲「本體」，一面把可分析的宇宙，認爲「現象」，因此主張破壞宇宙，以後歸於本體—情，其實從頭顯尾，就沒有認識—整個的心！眞生命，這是我從前以分析認識本體的一大錯誤。

復次，我這時又喜歡用辨證的方法，來講本體，以爲有和無都是相對的名詞，有「有」即有「無」，有「無」即有「有」，所以有無都是相對的，由是不能不推到超越有無的「無之又無」的「無」了。卽在這「無之又無」的「無」上，講什麼「當下便是」呀！「直覺」呀！「無善無惡」呀！自以爲這個境界是了不得。—傍人不知，只有自己知得，並且傍人開口，以爲他們一開口就錯了，就不是「本體」的境界了，就墮落在「現象」中了。至於自己說到「本體」時，總要再三申明，我現在說一句話不算一句話，言語道斷

，心行路絕，將四方八面路頭，一齊塞住，那時候默而識之，便是本體—情了。現在看起來，眞是大謬不然。由辨證所得的，仍不出於辨證的境界，決不是眞寔的境界，如以爲有善惡相對，必推到「無善無惡」而後快，則所推得的，仍不過「無善惡」的境界，決不是「善」的境界。並且這「無善惡」的境界，還是和「有善惡」的境界相對，怎算得絕對呢？所以儘管如何辨證，而最初的辨證一步就不是情了，並且我們求眞理的，應該說一句要算一句話，雖然「言不盡意」，但我們仍不能不由言去會意，如果遮撥言詮，只憑個人的主觀去「直覺」，區分如許空間如許時間，是「言說境界」，又於範圍外劃立一個「非言說境界」，於是「非言說境界」，和「言說境界」分作兩截，一切言說都無標準，這豈不全錯了麼？所以由辨證來認識本體，這是我從前第二個錯誤所在。

並且那時的我，主張明心見性，極端反對「感覺」，以爲感覺除了接觸有感官的狀況以外，無從知道，而形而上學的對象，又超過尋常的認識，所以要知道事物的實相，不可不超過感覺。因此否認科學，否認科學與形而上學之結合的統一，連柏格森都受我的評判。現在看起來，這正是我從前「不格物的致知」的毛病了。固然我們講格物，不必像朱子所說「今日格一物，明日格一物」那樣完全客觀的態度，但我們却要先在物上理會，才有個商量處，因爲宇宙萬物凡耳目所接觸的部分，都是本體派生的模型，所以我們認識方法，如果只在外面末上做工夫，則所謂知，總不免於不完全的毛病，反之直接默識物的本體——由感覺直追到事物的根極，於是置身當中，把能覺的我加在所覺當中，不在外邊轉，而且不藉力於反析，而全賴於直覺，不僅以知道外面的輪廓就够了，還要絕對的默識

本體，所以這種方法，雖從感覺下手，而所得境界不以感覺爲止。這既不至於玩物喪志，也不至如前專走上頓悟虛玄一路了。由此可見我從前極力否認感覺一段工夫，也是第三個的錯誤。

這三個求本體的方法，都失敗了。那末我們應該以什麼方法爲依據呢？這就是「直覺」了。你看天空海濶，月白風清，鳶飛魚躍，充塞這個宇宙內，無非本體，如果人們能夠在大自然中默默體會，從感性生出的斯歌，斯咏，斯嘯，斯舞，無時不聽憑直覺，即無時不是本體，無時不與天地同流了。（宇宙萬有，決不是理智得來，只能永遠緘默去證會的。）從前程明道教人觀天地生物氣象，陳白沙教人隨處體認天理，都是這個意思。（周茂叔窗前草不除，因爲他看草木的心，就是自家的心，）易經裏告訴我們：「觀其所感而天地萬物之情可見矣。」「觀其所恒，而天地萬物之情可見矣。」

『觀其所聚，而天地萬物之情可見矣。』所謂認識，都是就宇宙萬物之際觀之。羅整菴困知記說得最好：『格物之格，是通徹無間之意，蓋工夫至到，則通徹無間，則物則我，我即物，渾然一致，』『心之窮物有盡，由窮之而求至爾，物格則無盡矣，無盡即無不盡，夫是之謂盡心，心盡則與天爲一矣。』可見這種格物方法，是見認識的對象都是。會得時物即我，我即物，渾作一片，都無分別，眞陳白沙先生，所謂『往古來今四方上下都一齊穿紐，一齊收拾，隨處無不是這個充塞，色是信他本來。』這不就是見本體嗎？

評反情論者的宇宙觀

但在這裏，有不可不辨者，即我們認識本體，即是直接默識生命。所以都是淨觀的，把他和佛家比較一下，就可見大大不同。佛

察有「止觀」方法。他的觀是不淨觀(1)，觀身不淨，(2)觀受是苦，(3)觀身無常，(4)觀法無我。這種觀察，完全是分析的，純靜觀的，是我從旁觀的態度觀我的一種方法，自然是太冷酷無情，把「情」都沉下寂無了。由這種方法所發生的特殊的宇宙觀，自以爲宇宙是罪惡充滿的，人是貪嗔痴的。完全不在好的方面看著，而只在不好的方面看，却不知他生出這「生命」不好的念頭，原是他多了一個心，生命沒有不好，却是他自家心不好也。好比一個母親愛他的兒子時，一定不會想到兒子有什麼不好，可見在情感上過活的人，如果安於情感生活，斷不會有什麼「不淨觀」發生，推「不淨觀」所由發生，都是由於厭惡當下而有所要求——無論所要求的，是一種物質，或是虛無，物質固是絕對沒有，空無也是一句話罷了——把自己和「當下」分開，於是由靜觀方法，把活動流行的「當下」，分析之又

分析也。却不知活動是不可分析的，只有在活動裏才能感着活動之美味無窮，若一分析便都只感着凄凉，則有之，而「生命之美」却不知何處去矣。所以把佛家的不淨觀和孔家的「淨觀」較一下，便可見運用理智的和運用直覺的大不同。(1)孔家言觀其所感，而天下萬物之情可見，即是觀受是樂。(2)觀其所恆而天地萬物之情可見，即觀生命永久流行——觀身有常。(3)觀其所聚而天下萬物之情可見，即觀法實有而觀卦言觀有光明燦爛之意，易繫告訴我們：「知變化之道者，其知神之所為乎，」觀成象於天，成形於地，便是神之所為，這不是明明白白的觀身是淨的嗎？由此我們便可知道，生和無生的認識法截然不同，一個淨觀，一個不淨觀，不淨觀所以以夢幻皆宇宙人生之妄，而主張「還滅」，淨觀所以尊重生命的真理以為人生適得生存的。這個關頭極重要。現在許多青年們，本想解決人生

問題，只爲錯了一會，就要被這種思想引去，一生過那煩悶，悲哀的生活，而自以爲大解脫；或者到來幫助佛教徒，來反對戀愛和藝術的人的生活，這眞是天下最傷心事，也莫過於此了。所以這次在講唯情的宇宙觀之先，依我意思，須先對於這反情論者的宇宙觀批評一下，才好講正面的意思，並且這個關係極大，不由我不出來說話了。

(一)空觀　這派論者以爲宇宙當下寂無，是無所有不可得的。他說宇宙萬物都是以「有」爲生，而有生於無，雖現在宛然有，而當畢竟無，這個「無」：是無始終的，無生滅的，是不墜在見解計較中的，把他和有相比，不可說是有不是有，也不可說是無不是無，然又無障無礙，渾然和萬物同一體，即此一切萬物，都是「無」了，「無」在萬物中挺然露現了。但這個「無」是不可說不可說的

，得「無所得」如何可說？超尋思境如何可說？若可說的都是戲論，只要人們親切分明，能夠超出一切，就當體即是虛無本相，乃至一微塵都是虛無本相，於是所有山河大地，就立時給他打碎了，都沉下寂無了。他論宇宙現象，以爲都不是外邊有的東西，祇當自家妄心起的時候，才割劃許多物來，其實物本無物，如妄心滅時，就物質亦不可得，更沒有什麼大小遠近，以及動靜狀態可見了。這麼一說，可見物的觀念，是從杜撰來的，不但沒是物這個東西，即物的觀念（心）尚且沒有。而且就物論物，可見物是沒有自己體性的，因爲物的存在，完全屬於因緣，因因緣而有的物，實即不是物，如水，我們知道是輕養二氣和合所成，即知輕養二氣和合爲因，冷縮爲緣，而後爲水，如是即知輕養二氣和合之前，並沒有水，如其先有，則不待因緣，已先見水，如其先無，則雖假借輕養和合之因，

冷縮之緣，亦不得水，而見因緣和合生水者，實即無水。——如是一一推求，可見一切事物，無一不從因緣生，即無一可說是實有，所以物不是物，我們看見一個東西，等於不看一個東西，說一句話，等於不說一句話，這才是真正的覺悟。因爲沒有一個東西，可就是自己如此，所以都無自性，換句話說，自性本無，——就是無所有不可得的「無」，這麼一來，可見「物」這個東西，即因無常所以無，由「無」所以物物全真，物物都是無所有不可得的。懂得這沒自性意，則這現前的一切物，——就是本來寂靜，自性寂然的「無」了。就無生無滅，無所從來，也沒有去處去了。也是生而不生了。不但如此，這個「生」亦了不可得，若謂「生」是有生，就要問這「生」是未生而生？或已生而生？未生沒有體，決不能生，已生就已生了，那裏更生起？就是離却已生未生，拏生時來說，生時倏忽滅

盡，總沒有生性可得，可見這個茫茫宇宙，成也何曾成，壞也何曾壞，而眼見的生生滅滅，有有無無，都祇是癡人妄自計度，若由明眼人看起來，這個東西，本來如此，動也不一動，（物性空故不動，非以各性住爲不動）沒有一個不是空寂，沒有一個東西，不是凝然常住，這就是空宗一派的宇宙觀。

把空宗的道理，應用在個人主觀方面，可云是絕對的解脫，絕對的超絕了，只是人生的事實，決不如此。因爲人生是在活動中找着自己的，是要求一種調和的，那種絕對空寂的境界，分明是一不調和，是一個主觀論者，在自肆的酒裏薰醉，沒有聽見生命在外面的呼聲罷了。如果能感到生命的呼聲，便不至於把外面世界，認作靜體來分析，須知宇宙萬有，原自不可分析，你去分析他的時候，便即使自己的分析心生的時候也。這話不要容易看去，須知一個以

分析眼光看世間，則充天塞地無非間斷，以信仰看世間則照天徹地，無非「眞情之流」。中庸所說：『誠者物之終始，不誠無物，』都只爲空論者沒有把眞實的信仰心來看物，所以宇宙萬有都沉下寂無。分明躍然可指的平鋪在大宇長宙之間，但他還假裝不看見呢。歐洲中世敎會，有以現世之快樂爲魔，所以有的旅行瑞士，因爲山水的美而不敢仰視的，可見無論如何的空論者，對於有情世界，不起欣求，而他的本能潛伏着總是要求一調和也。我批評到此，已不願再批評了，因爲在學理方面，他那似是而非的論潮，很容易把人迷住，如以王陽明先生那樣地魄力，都不免說，佛家說到無，聖人不能於無字再加些，他更何言。所以這裏批評注重在「情感」方面，以爲如空論者他的「心」先冷了，所以宇宙觀成爲冷冰冰地，一點沒有春意。因爲他眼見得一切都是「無所有不可得了，」便切身的

父母和情人，也是無所有不可得了，並且這種人分明因爲自己失望而傾倒於這種絕對的沉醉出神中，我對這種人只有心懷不忍，覺著這件論者，他的情感實在太受傷了。

(二)虛無論者的宇宙觀。這派的根本觀念，是說凡有都是從無出來，本體一向虛無，而能從無生有，如老子說：「有物混成，先天地生」，「天下萬物生於有，有生於無，」「道生一，一生二，二生三，三生萬物，」這都是以本體爲「無」，以爲無就是宇宙間一切現象的本源，而且是宇宙一切現象的究竟。可怪中國這種思想最發達，老莊道家一派不待說了，即講易經的人也有許多這樣傅會，如易言「生生之謂易」，分明是講生命之生生不已，而劉瓛周易義曰「自無出有曰生，」又周易兼義何氏云「繫辭分爲上下二篇者，上篇明无，故曰易有太極，太極即无；，下篇明從无入有，故云知幾

其神；」似此一類的話甚多，舉都不勝舉，我只能單說一句話，這種宇宙觀完全是運用理知方法錯誤的結果，他們心目中就以為宇宙有個起頭處。所以由辯證的結果，有「有」即有「無」，所以「有無」不是本體，而推到「無」，如淮南子所謂「有始者，有未始有有始者，有未始有未有始者」……從現實世界一直追到現實世界的根極，便是「無之又無」的境界，以為本體。却不知本體當下便是，超開當下而求本體，都是胡思亂想也。絕對之為絕對，即在其無始無終，生生不息。所謂『活潑潑地』，就天地萬物萬事上觸處便見。若使有個起頭處，便自有個終歇處，而察宇宙情狀，則永遠緜延永遠變化，白天過了又是黑夜，黑夜過了又是白天，知道生命本沒個間斷時節，恁好以有和「無」分析他呢？並且有和有相對的「無」，則無也不是絕對。這派中人以「無」為如何如何之完善，要

人能歸於「無」—他說的「自然」，則試問由這完善的「無」，何以會和出這相對的有呢？因爲這派中人，原不知「絕對即在相對當中」，根本還沒有認淸相對是什麼，（他們心目中的相對界是物質，和絕對對立的）又怎能知道「絕對」呢？

由這派所發生的錯誤，影響太大了。如以爲宇宙是自無而有，那末自不能不自有而「無」，因爲「有」和「無」雖是相反的東西，而有互相連結的傾向，「有」了不能够不「無」，「無」了不能够不「有」，換句話說，就是當「無」的時候，要向著「有」的方面走，當「有」的時候，却要向著「無」的方面跑，於是而成立他的「虛無還滅」論，想破壞現實，到達本體—「無」，這種思想，實在太危險了。因爲他沒有明白萬有在流動變化之中，是永遠向無限的方面生化，刻刻增大，刻刻創新，是永沒有間斷時節的啊！所

謂「無」就是指間斷時的距離之感而言，而生命眞相則時時刻刻在體現永遠歡喜的無限生命，永無間斷，所以決沒有「無」這個東西。復次所謂「無」，也只是自相矛盾的觀念，所以柏格森在創造的進化一書，就力攻有生於無之說，以爲都是有的變相。所以說「我們不有知覺，決不能想像所謂無，就是知覺薄弱到最底限度，但一有知覺，就有所活動，有此思想，那就是有了。」又說「無只是失望的名詞，因人們求一物的時候，而忽見非此物，於是起失望之心，而有「無」發生。」知道「無」字並不是生命眞相，生命是本有的，自己如此的，那末虛無還滅論，就打破了。還有一種思想，也是由自無而有的宇宙觀引申下來的，就是一種「玩世主義」。最好是把吳稚暉先生一箇新信仰的宇宙觀及人生觀所說作例。他自名他的宇宙觀曰：「漆黑一團的宇宙觀，」其實倒是剛才說的「自無而

有的宇宙觀了。」他說：

「這漆黑一團的名詞，才叫乾脆，因爲我要把無始之始，非有非非有，聽不到，看不到，聞不出，摸不著，混沌得著實可笑，不能拏言語形容的怪物，說出甚不容易，希望「漆黑一團」常做「非有非非有」的代名詞，若聽的人竟把漆黑兩字眞當著石炭，當著木炭當著煙煤當著墨汁看待，那就糟了。」

他說宇宙的來原是「漆黑一團」破裂了，變起大千宇宙，所以這箇大千世界，好像「活動影戲」一般，因此對於生命的解釋是：

「生者演之謂也，如是云爾。生的時節，就是鑼鼓登場清歌妙舞使槍弄棒的時節。未出娘胎是在後台，已進棺木是回老家。當着他或她或是未生，或是已經失了生，就叫做擇吉開場，暫時停演。」

似這種宇宙觀，走那。好的方面，如吳稚暉先生不妨由此去提倡科學，（因這種宇宙觀，一方面認識一箇本體，一方面認識一箇物質。如中國老莊一派，皆以「有」作物質看，如神仙家之煉丹術等均可注意）走那壞的方面，也不妨逢場作戲，縱慾過此一生去也，所以這種宇宙觀也是極其危險。因為走這條路的人，容易把「情感」弄成薄弱，如莊子當他的妻死的時候，鼓瑟而歌，人問他為什麼這樣無情理，他答得好：察其始而本無生，不徒無生而本無氣，氣變而成形，形又變而之死，這有什麼可悲痛的事。大概這種思想的根本錯處，在不認生命是真實无妄的，即沒有對於生命發生深信仰，所以以生為假借，為塵垢，雖也任生，但總不免用慾望的世界看生，既以慾望看生，就不能不走上一方面極其高超，一方面極其放縱的一條路來了。所以我對於這種宇宙觀也是極力反對他。

還有連帶要說的幾句話，有人以爲中國的形而上學，根本地方是「無表示」這種思想，也實在大錯，我們心目中代表中國道理的是「生」，是「絕對的表示」，決不是無表示。有表示所以天地變化草木蕃，無表示所以天地閉賢人隱，這箇關係極重要。並且有生命就有表示，若要無表示便不能不仍歸到「無生」的路上去，所以主張無「表示」的人，講宇宙來原，仍不能出於「自無而有」的宇宙觀的範圍，結果仍要走上「無生」（即如梁漱溟先生的三期重現說）了。吳稚暉先生形容梁先生三條路最有趣。他說：

「在無始之始，有一箇混沌得著實可笑，不能拏言語來形容的怪物，住在無何有之鄉，自己對自己說道：悶死我也。這樣的聽不到，看不見，聞不出，摸不著，長日如此，成年如此，永遠如此，豈不悶死人嗎？說時遲，那時快，自己不知不覺便破裂了。頃

刻變起了大千宇宙，換言之便是說兆兆兆兆的我之成爲星辰日月山川草木鳥獸昆蟲魚鼈……」

如星辰日月山川草木，鳥獸昆蟲魚鼈都是表示，而那混沌得着甚可笑，聽不到看不見聞不出摸不著的可就是「無表示」了。若以「無表示」爲宇宙本體，和有表示分開，結果仍不能不厭惡表示，而想回「無表示」的娘家去了。所以結果，想入生命路子，仍不能不倒走反生命的路子去。

我呢，是以絕對信仰的態度承認生命原理的。以爲「這世界」已經悠久而靈化了。自始是由「哲學的詩人」的熱情信仰而產生的，如果一天沒有「信仰」，便一天沒有「這世界」了。所以信仰就是生活，即刻有信仰，便即刻有生活，因爲信仰「這世界」，能夠使生活可能，而且到處都能引導我們到眞情的路，給我們以安息和

快活，只有信仰給我們以眞安慰，那疑惑的人呀，用分析或辨證的方法，去觀察世界，就好像海中的波浪，被風吹動翻騰，這有什麼好處呢？

我是眞正的眞正的『現世主義者』，很相信存在於這世界一切，都是『眞情之流』，浩然淬然，一個個的表示都是活潑潑地，都是圓轉流通的。何等快活！美哉乎新宇宙！美哉乎新人生！美哉乎新藝術新科學！舉凡太陽的光，月亮的光，一切存在的光，都能給我以新生命的歡喜。我願意每日在宇宙大神前高唱『這世界』的讚美歌啊！但說來話長，下次再講。

第四講　宇宙觀下

我講宇宙本體，就是生命本身，和一切虛無寂滅茫茫冥冥空論

者不同，是完全有表示的，並不是超出我有情中的現象世界，卽此有情中的現象世界便是：——當下便是。但如果誤會我講的現在世界是「物質世界」，那就是頂大的誤會了。因爲「物質」這個東西，本來沒有，執有物質，和執一個「無」，是一樣的妄執，一樣地把眞理看成一個東西了。其實上看下看內看外看，都祇有生活而已，變化而已。柏格森告訴我們，科學所分析的「物」本和生命之流渾融爲一，由直覺看起來，沒有物質這個東西。羅素也從數理上告訴我們，只有事情相續，沒有似此兩相反的學派，都能證明物質非有。並且自從科學上把質和力的區別，根本取消以後，就在講科學的人們，也知道物質不是死的，是活的，不是靜的，是動的，例如棹子，就是由於無數的力，在那裏動，在那裏放射。可見常人所認作固定的「物質」，無論如何，是沒有實際的存在的了。然則物質

非有，充塞宇宙間，又是什麼呢？我的答案，就是「意象」，我們所直接感覺的，都不過「意象」的總合而已。好比「花」「鳥」，不過一箇名詞，所代表的是某一種「意象」之總合。如我們看花時，只見花的美色（圖畫世界），採花時只聞著花的香味，聽花時，只感著花的聲音（音樂世界），分開看則於每一極短時間內，感著「花」的某一種「美的意象」，整箇來看，則一活動不可分的花的生命之流而已。並且我們對于「花」，每次的體認，都感到新的，常人以為這一箇花，從昨天到今天到明天，其實是一時一箇花，一時一箇花，從分開看，只有許多「花」的「美的相續」，這是最親切不過的感覺。但是我們看花，並不以此為止境，還要「以神遇而不以目視」，這麼一來遂把看花的我，完全和花的生命相合，於是乎看花的我，深入「花」的內面，而終於不可說之美，這時不但得到花

的「美的意象」，並且會得「花」的興趣感情，這就是「直覺」了。所以「直覺」方法的好處，在能撤毀物和我之間的障壁，而由一種同情，把捉物的內部生命，這自比感覺，更進一層了。然我講直覺，卻不是如一般空論者不以感覺爲依據，卻正是從活的感覺湧現出來的，這點不可不注意。因爲感覺所見的，是宇宙萬有不斷的美的意象，一瞬間一瞬間如此的顯現消滅；有時看見這一部分，有時看見那一部分，這都是銖積寸累的，卻不是無數可數無量的，是多的相續的，卻不是一而變化的，這種方法，還未深入內邊；到直覺從一上去貫，把物裏邊的區別都破了，其境界才一言難盡，一瞬間一瞬間都通徹無間了。朱子大學補傳說得好：

「凡天下之物莫不因其已知之理而益窮之以求至於其極，（此語自有病）至於用力之久而一旦豁然貫通焉，則衆物之表裏精

粗。無。不。到。，而吾。心。之。全。體。大。用。無。不。明。矣。，此謂物格，此謂知之至也。」

由此可見感覺功深力到，便豁然貫通，這時物即我，我即物，渾作一片都沒有分別，沒有窮盡，眞陳白沙所謂「往古來今四方上下，都一齊穿紐，一齊收拾，」這不就是見本體嗎？所以要見本體就不可不作一段格物工夫，你看繫辭說的：

「古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則察法於地，觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦以通神明之德，以類萬物之情。」

這仰觀俯察，近取諸身，遠取諸物，就是伏羲的格物了。大概中國古代哲人在大自然現象之前，從容潛玩，以直探到處皆有的本體，結果知道本體不是別的，就是這到處皆有的「情」，一切山川

草木都是情的化身，——由神的眞情而流出的。這種泛神思想，至神農氏，以天樂喩他，所謂「聽之不聞其聲，視之不見其形，充滿宇宙，包裹六極」，呂氏春秋圜道引黃帝書曰「帝無常處也，有處者乃無處也。」這話很値得注意。至於周易更是發揮這套唯情哲學，和泛神的思想了。要知其詳，請自參攷我著的周易哲學上册，差不多我講的宇宙觀，都在那裏說過，最重要的是：

宇宙生命——眞情之流（頁二九——四九）

流行的進化——（頁四九——六八）

泛神的宗教——（頁六九——八四）

美及世界——（頁八五——九七）

（就中尤以泛神思想是我特別提出來講的，現在把孔家一派閔子這種思想附錄在書的後面）

第五講　人生觀上

什麼叫做人？難道就是兩手兩脚的動物，就算一箇人嗎？須知人之所爲人，是以「情」爲其根本內容的。所謂人生的意義，就是爲有這點「情」而有意義。如果有人的形狀而沒有人的「情」，就所有一切活動，都成爲機械的，一身渾是一包膿血裹一大塊骨頭，還有什麼存在價值，倒不如大家自殺好了。在近代歐洲因爲物質文明發達的結果，生活都變成機械的，人工的，這種把人看作只是「兩手兩脚的動物」的很多，既然人只是一種物，自然有那走上極端的縱慾主義，和個人主義，或是反面的虛無主義，這些都無非把人看作非人。本來是一箇活潑潑的生命，給這麼一說，就變成麻木不仁了，一點也沒有生趣了，有的困憊倦怠煩悶以至自殺，有的只求

片刻的享樂，以滿足獸慾，人啊！在現代的人，情感都已斷喪了的人，他雖有活到幾十年還不算做了一天的人啊！在這時高呼「人生」的價值，提高人生的意義的，我以為只是生命論者的一條路了。他告訴我們，人不是別的，就是這一點「情」。—他叫做仁。所以給人生下一定義道：

仁者人也。（中庸）

又孟子說：

仁也者人也。

又劉熙釋名：

人仁也，仁生物也，故易曰：立人之道，曰仁與義。

假此把「仁」來講明「人」是什麼，人生就好似加了千斤力量的了。本來一身渾是這點「情」，所以若無渣滓，便與天地同體，

善感善應，如陽明先先所說見孺子將入井，必有怵惕惻隱之心，是仁與孺子一體；孺子猶是同類，見鳥獸之哀鳴觳觫，必有不忍之心，是其仁與鳥獸一體；鳥獸猶有知覺者也，見草木之摧殘，必有憐恤之心，是其仁猶與草木一體；草木猶有生意者也，見瓦石之毀壞，必有顧惜之心，是仁與瓦石一體。可見人之所爲人，就在有這點隨感應隨的「情」存在，「情」之所在便是人生的意義所在，一刻沒有情，便一刻不是人了，但人是不會一刻沒有情的，雖然偏蔽之極，而這天殖靈根，自然靈昭不昧，由此可見人們身體雖小，而這點「情」是與天地渾合的。

我上次講宇宙觀，以爲充塞宇宙，只是「眞情之流」，現在告訴人家，反身認識人生，也只是這一點「眞情」罷了。可見天人本無二，所謂天地人物原來只是一個身體，一個眞情，同了便是一箇

，異了便是萬類，如莊子說：「眇乎小哉，以屬諸人，謷乎大哉，獨遊於天，」又說「天道之與人道也相遠矣，」似此分明天人爲二，把天看得太大了，把人看得太小了。其實人之所與天地同者，全在此「情」，聖人指點仁體，每說「仁者人也，」又說「君子之道本諸身，徵諸庶民，」正說我是箇人，大家也是箇人，我是這點「情」，大家也是這點「情」，說宇宙只是一箇「眞情之流」，所以「情」就是宇宙的本體，生人的命脈，從這些子結聚方成人，故人生來便會愛敬，「惻怛慈愛之眞，盎然溢於一腔，誠感誠應之妙，沛然達諸天下，」這麼一來，就通天地萬有而爲一人，所謂「仁者以天地萬物爲一體」，如是如是。

但大家也不要誤會我是反對人的形體的，我不過救正對於人體的看法以爲太凝滯了。若無凝滯，便卽此七尺之軀，天地萬物皆其

一體，渾渾融融，活潑潑地，所以形體之美，我是決其不反對的，所謂「仁義禮智根於心，其生色也，睟然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻，」這種人體美，善羣直有與天地萬物上下同流各得其所之妙，即易所謂「顯諸仁也」。不過我們人的功。夫最大，我們不可不判別出箇「真我」和「假我」罷了。

真我的意義

說文：「我施身自謂也」，段玉裁注「謂用己廁於衆中面自稱則為我也，」這箇我是分別的我，所謂小我，卻不是真我，若於範圍形體之內，執著這血肉纍然的東西，以為這就是我，這便是我，那何異把天地一般大的我，自己看得小了。如楊朱拔一毛而利天下不為也，這種自私自利的箇人主義，一切閒事不管，只管將自己弄

到最強最樂的地位。他的錯處，就是沒有認淸自己是一箇人，人不能和人分離而單獨存在的，似此「我的就是我的」態度，他的生活，無論怎樣自認快樂，其實埋伏着極大的孤寂的悲哀，因爲他們在「主我狂」裏，已經沒有生命與生命的調和了。

還有一種也一樣地不認識眞我的，就是完全主觀的唯心論者，他把我看得太大了，以爲我能「生天生地」；在中國陸王末流就有這樣，今舉楊慈湖之說作證。如易傳說：

「其心通者，洞見天地人物盡在吾性量之中，而天地人物之變化皆吾性之變化。」

「於是而覺焉，則天在我矣，雲之所以行者我也，雨之所以施者我也，而人不自知。」

「天者吾性中之象，地者吾性中之形，故曰在天成象，在地成

形，皆我之所爲也。」

假此把我看得比宇宙還大，以爲宇宙都是我之所爲，我可以範圍天地，是以天地爲有限量，而我爲無限量，本欲其一，反成兩個東西，所以羅整菴駁他「藐然數尺之軀，乃欲私造化以爲己物。」宇宙間只是「情」，但這「情」是宇宙間公共的，怎能將發育萬物都歸於「我」，豈不是誇大狂嗎？並且這種思想，和前面的「爲我」，是一樣地用分析方法看我的。一個是於全體中分析一個我，一個是超越全體—宇宙而施設一個我，兩者所謂我，雖自己以爲是絕對的，但分明是相對的，把我和宇宙分開結果必以爲宇宙由我而生，也由我而滅，豈不是造謠嗎？

我以爲我和宇宙是平等平等，所以吾心即是宇宙宇宙即是吾心，是沒有誰大誰小的。而所謂眞我是什麼，就是一片眞情渾在其內

，換句話說，就是把最普遍的公共的「情」爲我，不以分別爲我。所以眞我，也可以說是「無我」，雖然「萬物皆備於我」，然而有我則私。明儒尤西川說得好：「仁者以天地萬物爲一體，無我也，以天地萬物爲一體，眞我也。」眞我就是無我，如果我們不舍却那狹隘的，空虛的，執着的小我，便眞我也不得到，我們只好一生囚在小我的範圍內，過那悲苦愁悶，凄涼的生活罷了。所以在這裏，人們要認識眞我，便不可不解放小我。論語孔子對顏淵說：

「克己復禮爲仁，一日克己復禮，天下歸仁焉。」

這就是告訴我們要求眞人生，便不可不犧牲「小我」。其克己就是無我，無我就渾然天下一體了。所以說「天下歸仁」，歸仁即是所以復吾渾然天地萬物一體的「眞情之流」，這時眞我涌現，自然是如孟子所說「所過者化，所存者神，上下與天地同流」的境界

了。

因爲主張自我解放，所以看重化字。中庸說「至誠爲能化」；孟子說：「大而化之」；易經說「德博而化」；大而未化，，未能有其大，化而後能有其大，所以慧湖的「唯我獨尊」的態度，大則大矣，而未免於不化，所以倒小了。反之眞正的人生，是大而化之，換句話說，就是時時刻刻的拋棄我們的小自我，由這無限的拋棄，才能發見「眞我」，而這種拋棄，卻不是厭棄，是完全發於愛的，完全出於至誠的一點「情」。

由上可見孔家所謂「仁」就是凍解冰釋的人生，自我解放了的人生，仁卽是人生，，人生卽是這點「仁」。論語問管仲曰：人也，阮元論仁篇以爲此直以人也爲仁也。孟子曰：仁也者人也，謂仁之是卽人之也。曉得孔家言仁卽是人生，而後孔家纔好講。（阮元說

：這仁訓爲人，本周秦以來相傳的故訓，東漢以末猶人人皆知，並無異說，這更可見了。）所說克己復禮爲仁，其實就是無私心而合於天理；纔算得一個人。但如何是無私心而合於天理？那就不能不歸到爾我親愛一層了。因爲宇宙間無獨必有偶，有偶則相親愛，所以單是一個人不成其爲仁，即因有二元性的存在，而後見仁。沒有這箇箇自己，仁是什麼？（所以說爲仁由己）只有這箇箇自己，仁又如何可成？所以仁之爲仁，是在互相關係中纔可看得的。許愼說文解字「仁親也，從人二，」中庸「仁者人也，」鄭玄註：「人也，讀如相人偶之人，」；是古所謂人偶。獨言爾我親愛之辭」（見阮元論語論人篇）所以仁字完全在相人偶那「愛」上求之。繫辭說「安土敦乎仁故能愛」，周子通書「愛曰仁」，論語「汎愛衆而親仁」，韓退之說：「博愛之謂仁」，論語樊遲問仁，子曰「愛人」，

可見仁字卽是愛。卽如近人梁漱冥先生引論語上宰我問三年喪似太久，孔子對他講：「食夫稻，衣夫錦，於汝安乎？」他說：「安。」孔子就說：「汝安則爲之。君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不爲也。汝安則爲之。」宰我出去，孔子就歎息道：「予之不仁也，」因此梁先生就說「仁」就完全要在那「安」字上求之。卻忘記了孔子在說「予之不仁也」下面，還說幾句話：「子生三年，然後免於父母之懷，夫三年之喪天下之通喪也，予也有三年之「愛」予其父母乎？」可見這安不安又是在那「愛」上看出來。梁先生把仁看作一種內心生活，這固亦無從非議，（因爲仁是沒有內外生活可分）但忘了仁是從人與人相偶而來，結果末流必且以仁爲不資於外求，以仁爲絕對，不知絕對在相對當中，胸中常存一箇仁不能忘捨，甚至於飲食男女人所不免的，「相人偶」生活都當

作欲望排斥，這豈不是欲仁而反不仁了嗎？依我意思不然：

說「仁」是內的生活也好，但這種內的生活，須要充擴得去，所以孟子以惻隱之心爲仁之端，又說：「仁之實，事親是也；」可見充此心才是仁，若舍相人偶而專言「仁」，以爲識得仁體，便一了百當，則是言仁反以害仁，欲生而生意倒被摧殘了。

所以我講仁，決定是他是活的不是死的。活的所以能感覺人的痛癢，當下他便隨感而應，如遇赤子入井，自知怵惕；過堂下之牛，自知觳觫；無往而不是活的，即無往而不是仁的實現。感在那裏，即我在那裏，仁在那裏，所以在家仁家，在天下仁天下，如有一物不活，便是我的仁有未盡處，而我之爲我，更是如此，生機活潑真情洋溢時，是人的生活，麻痺不知痛癢時，便不是人的生活，這麼一說，仁是極容易曉的了。

孔家因有重真人的生活，所以對於非人生活以爲不值得過的，在必要時候，專願把自己的身命犧牲了，去保存人的生活。所以說「志士仁人無求生以害仁，有殺身以成仁。」又論語稱殷有三仁。會得這殺身成仁四字，便知道孔家理想的人生，一方面是小我的極端放棄，一方面是真人生的極端實現的了。

人性論

因爲人之所以爲人，是活動有生意的，所以能隨感而應，見宇宙內飛潛動植，纖細毫末的東西，見其得所就油然而喜，和自家得所一般，見其失所，就惘然而感，和自家失所一般，這滿腔子惻怛之心，就是人生的本能，斷不能說是後天的，是不靠經驗，不用學習的。孟子說：「孩提之童，無不知愛其親也，」「今人乍見孺子

，將入於井，皆有怵惕惻隱之心，非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。」這幾句話就是說「惻隱之心」——仁是人固有的天性。

從前論性的人，甚多，但越說越糊塗了。宋儒分性與情爲二，以爲性善情惡，卻不知情卽是性，（宋儒言性生情，又曰心統性情非是）到了明儒，多所救正，如劉蕺山先生說：「孟子曰：乃若其情則可以爲善矣。……何言乎情之善也，孟子言這惻隱心就是仁，何善如之，仁義禮智皆生而有之所謂性也，乃所以爲善也，指情言性非因情見性也。……從之解者曰因所發之情，而見所存之性，因所情之善，而見所性之善，豈不毫釐而千里乎？」又曰「古人言情者曰：利貞者，性情也，卽性言情，六爻發揮旁通情也，乃若其情，無情者不得盡其辭，如得其情，皆指情蘊情實而言卽情卽性也，並

未嘗以已發爲情與性對也，乃若其情者，惻隱羞惡辭讓是非之心是也，孟子言這惻隱心就是仁，非因惻隱之發而見所存之仁也。」似此卽情言性，自然是陽明學派的好處了，但陽明學者卻未必人人都像蕺山這樣平實，而有所謂「無善無惡」之說，則未免太誤人了。據他們意思，性之本體原是無善無惡，却不知善是性之本色，若無善無惡當下便成空見了。所以東林學派就很攻擊「無善無惡之說，」以爲善才是性。今舉顧涇陽先生之說爲證：

「近世喜言無善無惡，就而卽其旨，則曰所謂無善，非眞無善也，只是不著於善耳。予竊以爲善卽是心之本色，說恁著不著，如明是目之本色，還說得箇不著於明否？聰是耳之本色，還說得箇不著於聰否？……昔陽明遭寗藩之變，日夕念其親不置，門人問曰得無著相？陽明曰：此相如何不著？斯言足以破之

矣。」

原來人之一生，就是爲着這一點「情」，這一點「情」就是眞人生，卽在我的靈魂，純粹是一種本然存在，所以喚作「性」，至善無惡所以首喚作「善」，這箇「善」生來便有，不是生後始發此竅也，不然旣不是學慮，試問這點「情」從何處交割得來？所謂「性善」，不過如此意思。會得這箇，然後知這一點「情」卽是孟子所謂性，原不過如口之於味，目之於色，耳之於聲，鼻之於臭，四肢於安逸。而這點「情」又自然能擴而充之，戴東原說得好；如已知懷生而畏死，故怵惕於孺子之危，惻隱於孺子之死，使無懷生畏死的心，他動也不動一動了，又安有怵惕惻隱的心？推之羞惡辭讓是非不過如是，要是飲食男女同感於物而動的全然無有，那末旣已無對，又安有所謂羞惡？所謂辭讓？所謂是非？所以我講人性，決

不離開這點「情」而言，而這點「情」，也決離不能開「相人偶」的生活而有。所以易經講性，最好的一段是：

一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。

這分明告訴我們以宇宙原理是有二元性的存在，一陰一陽的「調和」，便是道，繼繼承承都是這箇「調和」，便是善，成就這箇「調和」，便是性。所以性無體，只是以調和為體，是以愛為體。倘以為「性」是一箇特別的東西，那就完全錯了。須知孔家言性，卽是情，卽這流行之體，所以張橫渠說得好：「吾儒以參為性」，必錯伍錯綜，然後見性，所謂最善的人沒有別的，就是這點「情」，最發達的人，所謂惡人也沒有別的，只是這點「情」，最低限度的人，然無論如何，這點「情」總是有的，所以雖然蔽錮之深，依然有時發見。這麼一來，便知人性固自好的，只有時遮蔽不通，便生

出不善來，然一擴充，便即「自我解放」而復歸本來的「情」了，所以說性本善，人人都可以為堯舜，不過平常人既然受了濁氣閼隔，就不可不有擴充，不可不有行為有「活動」，活動不已，便自然「四端充之，足保四海，」不斷努力，不斷向上，不斷更新，便自然如易經所謂：

成性存存，道義之門。

成性就是見成底性，這性元自好了，只要你不斷的活動，不斷的擴充，存之又存，便自然通體流行，這時活潑流轉，不但情善而且形善，所謂「形色天性也」。以真情的眼光看，通身遍體玲瓏，何等灑脫！何等輕快！

第六講　人生觀下

生活之樂

能夠處處盡性，把這一點「情」灌植他，擴充他，使達於最高限度，便無往而不愛，便無往而不樂了。所以說：

安土敦乎仁，故能愛。

惟不安於所在的地方，就一室之內，不勝異意，我旣嫌你，你又嫌我，怎樣能夠安於仁而相親愛呢？若安土的，看得處處都好，人人都好，就無往不愛，無往而不樂了。所謂「仁者安仁，」便是說祇有眞情人纔能安於情的生活，以情爲樂，「老者安之，少者懷之，朋友信之，」見得人人皆好，安得有憂？安得不樂？（仁者不憂）原來孔子教人千言萬語，都不過要人懂得這點「情」，即懂得這點樂。不過孔子的態度，非常分明，他所謂樂，雖不是相對的樂

，而亦不外於相對的樂，雖不是係於物的，却也不外於物的。所以論語的第一章，孔子開腔，便說學而時習之，不亦悅乎？悅是如目本悅色，耳本悅聲，人本悅學也。其下又說有朋自遠方來，不亦樂乎。可見學不離樂，樂不離朋，朋來則遂其一體之心。孔家第一宗旨是在相對中找出一箇絕對，這箇絕對就是樂，這點不可不注意，所謂仁者渾然與物同體，這「渾然」便是仁，便是樂也。可見樂是從「眞情之流」生出來，是在永遠的擴播之中，換句話說，即是生命對於生命的和諧，如果使內在的生命不動，不去與外面的生命相應和，那末這眞是煩惱的原因了。所以「君子坦蕩蕩小人長戚戚，」一箇是處處覺得人人都好，所以做了君子；一箇是處處覺得人人不好，所以做了一個小人。小人沒有別的，只爲他生命不動，所以得不到和合的快樂。和合的快樂，才是快樂的快樂，既不繫情於我

，也不繫情於物，无往而不自得，即无往而不忘我，无往而不是縮魂大悅了。所以葉公問孔子於子路，子路不對，而孔子曰：「汝奚不曰：其爲人也，發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至云爾。」這就可見孔子以全部的精神，傾倒於一切，所以也不知老之將至了。但有人駁我孔之蔬飲顏之單瓢點之春風沂咏，都不是傾欹於外，如何却教人傾倒於一切以求樂呢？不知我所謂樂，即是以情爲樂，緊情於物固然不可，安於情的生活有什麼不可呢？所以孔顏之樂，樂道也，能够「無我」就自然仰不愧，俯不怍，心廣體胖，其樂可知。若曾點之樂，「莫春春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸，」這分明眞情洋溢，胸次悠然，直有與天地萬物上下同流各得其所之妙，這時本與天地相爲流通，安得而不樂呢？

但是孔子也是一箇人，我們不要以爲孔子沒有一刻是他心裏不高興的時候，你看孔經裏許多「夫子喟然嘆曰，」就可見了。所以孔子也是有憂的，憂國憂民都在內，不能說是私欲。我記得誠齋易傳說「天地鼓萬物而不憂，」他註道天地無憂，聖人則有憂之甚，天地無憂有聖人當其憂，所以聖人則有憂之甚，不過這種憂，完全是一箇不忍之心，所以學之不講是吾憂也，作易者，其有憂患乎。由此可見孔家生活決不是無憂，也許他的憂比常人還要來得重些，但他有憂而後始樂，好比孔子哭顏淵至慟，慟而後心裏才能痛快，痛快就自然樂了。再明白告訴大家，孔子終身受用的實學，全在「憤。樂。相。生。」四箇字，人心本自樂，本與天地相爲流通，但才有一些我見，便攪此和暢之體，便不能樂了。所以學者要一回發憤，一回尋樂，發憤只是去其隔礙，使邪穢盡滌，渣滓盡融以復其「樂」的

本體，這是就個人方面來說。推之天下國家，如當危急時候，這時我們正應該一本眞情出來，甚至於殺身成仁都可以，我們不要說什麼愛國愛民都是私欲，須知愛國愛民而至於殺身成仁，也只是要復我自然之和暢，求我本心的快活罷了。

最後我特引羅近溪的話作這次講演的結束：

問孔顏樂處，羅子曰所謂樂者，竊意只是快活而已，豈快活之外復有所謂樂哉？生意活潑，了無滯礙，即是聖賢之所謂樂，却是聖賢之所謂仁。蓋此仁字其本源根柢於天地之大德，其脈絡分明於品彙之心元，故赤子初生，孩而弄之，則欣笑而不休，乳而育之，則歡愛無盡，蓋人之出世本由造物之生機，故人之爲生自有天然之樂趣，故曰仁者人也。

爲什麼有惡呢？

人們都是好的，但爲什麼有惡呢？這就是頂大的問題了。依我意思，宇宙這一動「四時行焉，百物生焉」無非善之流行，所以說「繼之者善也。」繼是接續綿延不息，言永恒無息的生命，都是善，可見並沒有惡這東西了。所謂惡，沒有別的，只是生命才停滯些子，靜化些子，在不絕活動當中才有一毫倚著，便是惡，然惡也不過善才小了些子便是。然才小了些子，便自然知得，便自然復過來，無時不復，卽無時不善，才剩便復，所以才知善小便自擴大了，便復歸生命之流了，所以說「復以自知」。可見本體活潑潑地，在一流中，善是沒有間斷的，在世間畢竟無不善的東西，若使有不善，我們就要發衛疑問：眞情的世界，爲什麼會有惡呢？若使有惡，惡豈不將世間生意都消融盡了嗎？但存在的一切，已證明不是如此。

我以爲惡只是一個消極的名詞，我們如沒有善的根據，決不能

想像所謂「惡」者，所以把惡的觀念，和善的觀念相對立，寔是似是而非的思想，所謂惡，其寔不過善的最小限度。推原惡所由發生的原因有二：

1. 由于失中　如偏于剛，就成剛惡，偏於柔，就成柔惡，其寔剛柔都只是善，過不及便如此。

2. 由于不動　人本來和天地一般大，但他自小了，將自我作爲生活最後目的。

我以爲這就是「惡」發生的原因了。然察其始本來無惡，不過才着意些子便如此，由此我們得到一箇結論：善是生生不息的，才着意些子便不是。換句話說，人們本都是好的，但一着意些子便不好了，然這不好，却不是本來面目，是由於「無智」，因爲無智，所以把自己拘囚起來，有的把他拘囚在「物」裏，有的把他拘囚在

「空」裏，有的拘囚于「斷」面，有的拘囚于「柔」面，總之皆不過障礙「仁體」，使不能活動自如而已。而總結一句話，惡之根本起源，由於「有我」。才有我便予生命上施行無限的分劃，以致眞情沉下，不能够和外面生命的　響相呼應了。

復情

由此可見世間根本沒有壞人，他們一時不自知罷了，才自知便接續了，便擴充了。所以周易說「復見天地之心，」人之心無時不動，所以動處爲眞情之流，才自知不動便是動了，所以復之初爻方動，便說「見天地之心，」使自從自我裏拔身出來，而與天地同流也。由此可見人們根本是不能不善，天地之心永遠是消滅不了的，所以一念萌動，即得本心，才動即覺，才覺即化，无往不復，即无

往不是天地不心了。

孔家的根本原理，告訴我們，天人本無間隔，而人以私意自為障礙，所以他教我們的，千言萬語，也都只是要人們隨感而應，一切都聽任眞情。所以在周易裏一爻便是一動，而繫辭說「六爻發揮，旁通情也。」如乾之六爻，或潛或見或躍或飛，這都是自然一任眞情，所以其所應無不自然和天地相旁通也。須知人們因為形骸耳目口鼻四肢，不能一任眞情，所以才有所間隔，非特人我天地不相流通，就一身言，生機也不貫徹了。反之若能一切聽任眞情，看時便看，目也流通了，聽時更聽，耳也流通了，說時便說，口也流通了，動時去動，四肢也都流通了，耳目口鼻四肢都能流通無礙，就人的一身無不是生機之所貫徹，安得不和天地萬物渾然一體呢？

反一面說，如果不能一任眞情，便遲鈍了，便是「僞」了。所

以周易說「設卦以盡情僞」，以「僞」和情對舉，又說「吉凶以情遷」，「情僞相感而利害生」。正義曰：「情謂僞情，實謂虛僞，」不能一任我情而以真意去安排私索，這便是虛「僞」，虛僞即是有「我」，所以和真情不相似，「情」是自然的，僞是造作的，「情」是優美和樂的，「僞」是潰裂橫決的，所以一任真情，自要得中，自能使物性和諧各得其利，所謂「自天祐之吉无不利」也。反之若是打量計算着走，便是有「我」，便自有隔的意思在，聖人的意思，也不外喊着要人逢凶化吉，跳出自我的臼白，自我之蔽一去，就自然廓然大公，復歸於「真情之流」了。

自我與犧牲

這麼一來，可見一切學問工夫，其辨都只在「有我」「無我」

之間，有我所以和別的東西隔離，無我所以充滿着從無量「情流」跳出來的一種不能言的快樂。有我所以開眼便錯，紛紛擾擾全然做主不得，無我便萬感萬應，日間有多少快活在。所以我們用功方法只在「無我」，渾身放下視聽言動都且信任眞情，自然而然有個商量處，反之如宋人講學多律以苦身，縛體如尸如齋，言觀如土木人，不得動搖，却不知天機本是圓活，若矜持把捉過甚，反變成沈滯執泥，便有「我」了。又如明人多棲身虛寂，要從靜中養出端倪來。或是念念把持，在心體之炯然處去求，這種方法，也未免自私自利，愈操持愈沒有冰解凍釋處了。我的意思不然，以爲一切工夫，都在「無我」上求之，才有犧牲自我的意思，便渣滓融化而不勝其大，若在平日情感受過傷的人，更是放開自我，才有湊泊，能够一任自然，沒有些子積滯，便自然是「眞情之流」了。

但我講「無我」卻不要誤會是走逆的一條路的。須知現身的我，本就是「眞我」，只當有所著時便小了。所以「假我」是「眞我」之消極狀態，我說「無我」，就是把這「假我」全然撤去，好比洪爐點雪一般，犧牲了「假我」，而後生命——眞我——便接續了。所以犧牲「假我，」是有擴充「眞我」的意義，所以「無我」，並不是於生命的流行逆而銷之，卻正是於生命的流行順而達之，這點不可不注意。如孟子言四端人所固有，又言擴而充之，只要擴充就沒有間斷了。擴充得去，自然如心做去，自然「己所不欲，勿施於人，」似此消極的犧牲自我，就是積極的擴充眞我非二。我最愛孔子的一句話「有一言而可以終身行之乎？」子曰：「其恕乎！」恕就是如心做去，也就是推己度人，也就是自我的犧牲（又仲弓問仁，子曰：己所不欲，勿施於人可證）這種犧牲並非由厭棄而後發生的

，完全自發於「眞情」的。所以爲孔子一生求仁工夫全付在此，所以說『仁者先難而後獲，』又說『民之於仁也甚於水火，水火吾見蹈而死者矣，未見蹈仁而死者也，』犧牲時先有無數的艱難，而後才能獲得仁體，而後纔算眞箇一箇人，這也是告訴我們求仁得仁的意思。孔子終生唯一的事，就是『復情』，所以栖栖皇皇，席不暇煖。所謂自西自東，自南自北，匍匐以救之，他這種自我犧牲的精神，我們不要輕易看過他，我以爲唯有這樣，才算一箇人，才算盡人道了。

行爲中之寔現

因爲人生就是這一點『情』，時時這一點情，即時時在那裏動，時時在那裏動，即是時時與天地同流，會得這箇，就是學問的大

頭腦了。上面說過，工夫只在「擴充」，擴充是要有行為，去障礙以復本體，所以講到學問，也只有一箇「動」字了。易言「復見天地之心」，又說「復而後无妄」，才靜便動，才動便復，才復便自然眞寔无妄，原來一部易經的精義，全不過教人一本眞情地動，所以說「終日乾乾行事也」，「終日乾乾反復道也」，「終日乾乾，與時偕行，」又說「无往不復，天地際也，」（又如論語「為而不厭」孟子「必有事焉」類此的話甚多）這都正是告訴我們在日用應酬間做工夫。我們沒有一時一處而非事，就也沒有一時一處而非情，沒有一時一處而非情，就也沒有一時一處而不可實現眞人生，所以古人說著衣喫飯，即是學問，能夠將著衣喫飯的「事」，和這點「情」打成一片，這就算完成一生，便沒有許多事了。

從前學者，談到學問，便抱一種「唯靜主義，」以為必須交游

息絕，山中靜坐閱數年，所以遇事便苦攪擾，要想做聖人，結果反成了個自私自利的人，和『人』相距千里萬里了。我現在告訴大家，除卻事情，沒有學問，能够『事』『情』合一，即是我的行為和我的生命合一，就自朝至暮，都是真人生的態度了。真人生態度沒有別的，只是發憤忘食，努力做『人』，只是不停歇不呆坐着的全身全靈的『動』，生命的動，所以說『仁者必有勇』『力行近乎仁』能够隨事努力精進，便自然生趣盎然，越努力越發能體驗自己的一點『情』，越犧牲小我，越發和天地相似了。所以說：

天行健。君子以自強不息。

美哉乎！永遠自強不息的人生！我無論怎樣地方，都要唱讚美人生底讚美歌了。

第七講　戀愛觀上

『浩浩者水，育育者魚，未有室家，而佶我安居？』

這首古代相傳的白水的詩，就可見人們在戀愛沒有着落時，生活是不會安定的了。因爲人生在這現世之中，他的眞情是要求『調和』，是要求一箇和自己心愛的他或她，所以生命派的論者，極力主張戀愛是人生第一大事，對於一般反對戀愛的人們，認爲生命之敵。須知蔑視戀愛的即是冒瀆人生，我們生命的使徒啊！爲着撫愛人生熱愛人生故，不能不反對他。如最近張君勱先生在淸華學校講人生觀，他說：

『所謂男女之愛者：方今國內，人人爭言男女平等，戀愛自由，此對於舊家庭制度之反抗，無可免者也……然我以爲一人與其自身以外相接觸，不論其所接觸者爲物爲人，要之不免於佔有衝動存乎其間，此之謂私，既已言私，則其非爲高尙神聖可

知。故孟子以男女與飲食並列，誠得其當也。而今之西洋文學，十詩中無一書能出男女戀愛之外者，與我國戲劇中，十有七八不以男女戀愛爲內容者，正相反對者也。男女戀愛應否作爲人生第一大事，抑更有大於男女戀愛者，此不可不注意者也。」

這眞是「什麼話」了。依君勱先生說：「一人與其自身以外相接觸，不論其所接觸者爲物爲人，要之不免於佔有衝動存乎其間，」這或者爲我主義的人生觀如此，若乎眞正的人的生活，是全在自我解放，全在有全靈魂的，眞摯的，靈的交感與擁抱，有的是「仁」，沒有的才是「私」，君勱是一箇提倡「新宋學」的人，難道對於「相人偶」的仁的生活，也反對他嗎？禮記說：「飲食男女，人之大欲存焉，」孟子說「人少則慕父母，知好色則慕少艾，」又說

「食色情也」，這都是很明白地承認男女性愛是出於本性自然性，這分明給我們以要求戀愛的權利。算了罷！人生是不能以他或她自身為終點或目的的，無論你是如何極端的一個人生叛逆者，也不能不認這回事實，無論你怎樣用九牛二虎之力，也不能抓住人們各自的身心，都捧出來獻給戀人的精神，因為人生終是為「戀愛」而生，終是要尋找兩性的聖潔啊！

但是我不怪君勱先生，只怪的宋明儒者對於孔家的中心思想一——戀愛，——沒有提出來講，因為宋明儒者他受了佛學影響，變成一個Missgynist，（厭惡女性者）所以影響到提倡「新宋學」的君勱先生，也反對戀愛起來了。在這一點，我對於宋明儒，都有些革命的意思，這種革命，好比從前路德革除了禁食主義和獨身主義，使這世界，由此得了許多莊嚴馬利亞圖像一樣。依我意思，孔孟都

是極端主張戀愛神聖的人，所以國風一大部分都是描寫兩性的自由戀愛，朱晦菴先生却加他們一些『淫奔』的罪名了。到了明代陽明先生應該有改革才好，但是陽明先生自己却是一個多妻主義者，弄到妻妾間常起爭端，身後一個兒子，幾乎遭了毒手，這段事見王心齋先生集裏的幾封信，你道可痛不可痛？只有近代如俞理初先生才稍稍代女子講話，提出爲嫉妬辯他的愛，蔡孑民先生著中國倫理學史時，特別把他提出來，這總算一個頂大的進化了。但康有爲的大同書主張『無家族，男女同棲，不得逾一年，屆期須易人』，這分明又是多妻傾向的自欺欺人語，如果男女關係一年一換，還有什麼愛情的結合呢？那末男女之愛豈不完全只有性慾嗎？所以有了康有爲的變形的多妻主義，就自然有君勱的反對戀愛，有了君勱之反對戀愛，就自然惹起吳稚暉先生的『生小孩人生觀』，把『生小孩』和『愛

情』扯作一談，說什麼『大同之世乃一什麼之世』，總而言之，他們的戀愛觀，全然不是對於戀愛講戀愛，都只是對於舊時代的戀愛觀生出一種的反動思想，若乎要求眞正的戀愛觀，仍不能不走上人生的正道而以生命的哲學為依據，只有這種的戀愛觀是光明正大的，一面絕對肯定戀愛的神聖，認輕蔑戀愛的人，是人生之敵（如張君勱先生）一面以哲學及『詩』的心境說戀愛，反對那『玩世主義者』把戀愛看作野獸的喜劇，（如吳稚暉先生）換句話說，他是抱『戀愛至上主義』的。

如果戀愛是可恥的，那末無論如何，人生是可恥的了。明儒曹月川著夜行燭，就早看破了這點，所以對於反對戀愛的佛老，痛加批評，他說：

『易曰天地感而萬物化生，佛老以不夫婦為淸淨，則天地不如

佛老之清淨矣。然使天地如佛老之清淨，則陽自陽而陰自陰，上下蕭然常如隆塞之時矣，萬物何自而生哉？萬物不生則吾族闔無矣，彼佛老之徒亦能自有乎？……又如自今而後男皆如佛老之清淨而不求其室，女皆如佛老之清淨而不求其家，則百年之下，生民之類，有耶？無耶？傳曰：有天地然後有萬物，有萬物然後有男女，有男女然後有夫婦……中庸曰：君子之道造端乎夫婦，及其至也察乎天地。而佛老只是一箇不夫婦，把天地之理殄滅盡矣，」

這話駁得頂痛快！我可以說生命派和反生命派的根本論點，就是一箇主張「戀愛」，一箇不主張「戀愛」，一箇說男女生活是聖潔的，一箇說男女生活是不聖潔的，有這些不同罷了。因看這是聖潔的，所以願意在愛和溫柔低頭，而主張「唯情主義」，反之以為

這是不聖潔的，所以常願孤寂，而主張「個人主義」，再明白些，就是一箇過的是「仁的生活」「動的生活」，一箇是「不仁的生活」「靜的生活」。孔家是主張人生的，自然極力否認不仁的生活，以爲是自私自利的了。

由我們看起來，一切東西對於聖潔的人，總是聖潔的，卽如性的生活，本來也是清淨，只你自家的心不清淨，便眞箇不清淨了。所以我常說講佛老或是靜坐法的人們，心裏根本伏着一箇不潔的念頭，宋明好些學者受了這種暗示，自然對於女子也看輕起來了，以爲女子不過爲繁殖種屬而存在，沒有什麼價值。這箇關係中國的舊制度極大，我們如果看輕「戀愛」，就請慢談什麼生命哲學，什麼天理流行，如果我們沒有認請孔家的戀愛觀，那末更不可提倡他了

以下我請分段將孔家的戀愛觀講一講。

在未講明之先，我們須先知道戀愛觀念在孔家思想中占何等位置，繫辭裏分明說：「乾道成男，坤道成女，」除了男女，還有什麼生命哲學可講，所以戀愛觀是我提倡「新孔教」第一件大事情。舊派言君臣，言父子，是縱的關係，其實在周易裏只是一陰一陽，乾坤象天地，咸恆明男女，序卦更明明的說：「有男女然後有夫婦，有夫婦然後有父子；」中庸也說：「君子之道，造端乎夫婦，及其至也，察乎天地。」可見男女是愛的起源，也是愛的焦點，如果沒有這箇發端地方，而空談愛人，都是要不得的。所以孟子說：「老而無妻曰鰥，老而無夫曰寡，老而無子曰獨，幼而無父曰孤，天下之窮民而無告者，文王發政施仁，必先斯四者。」如果人們有一箇失戀，都為聖人所不忍，所以說：「丈夫生而願為之有室女子生

而願爲之『有家，』孔家看男女之愛，何等重要。（所謂「男女居室人之大倫」）這種態度，分明和佛家之輕視女子不同，所以在佛家看來，女子是污穢的，而在孔家看起來，眞情實實在在企望一男一女的愛，換句話說一男一女的愛，元是「眞情」的命令，神的命令，所以關於戀愛所必須的虔誠和淸潔，在孔家已經有一種宗教的意義了。（如韓詩外傳就有　段寫性的生活和他各種變化頂細微的節目，和印度的吠陀聖典一樣）因爲尊重戀愛，所以主張男女平等，『妻者齊也』這句話誰也聽過了，不但孔家如此，在古代就有「妻長而夫拜之」的禮制，你看『營蕩爲齊司寇，太公問以治國之要，對曰任仁義而已。仁義奈何？曰愛人尊老而已。愛人尊老奈何？曰愛人者有子不食其力，尊老者妻長而夫拜之。太公以爲亂齊，遂誅營蕩。』元來營蕩說的，正是生命論者的「眞情政治」，所以夫可

以拜妻，有子不食其力，這可說是孔家的態度。到了太公，已經傾向於法的統治制度，所以主張男尊女卑，父母對於子女，有生殺的權力，（我始終認禮記的一部分，是漢儒受了法家思想增入的，如禮記郊特牲曰婦人從人者也，幼從父兄，嫁從夫，夫死從子，鄭注從謂順其教令，這就不是孔家的態度了。又如班昭的女誡，也是受的法家影響，不能諱言）於是「父權家庭」成立，而孔家提倡的「妻子好合，如鼓瑟琴」的小家庭完全被破壞了。於是一般人把法家孔家混同起來亂講一氣，而攻擊孔家的人們，也全然集矢於此，這自然是頂大的誤會的了。其實孔家對于家庭，完全不是反對的人們那樣講法，他以為家庭是自然的機能團體，所以可保存，但這種團體，是完全以「愛」為結合的原動力的，所以周易家人卦說家庭的起源，是：

王假有家交相愛也

如那不相愛的禮法家庭，定說什麼「父母之命，媒妁之言，」自不是孔家所能承認的了。依我看起來，孔家斷沒有主張父母能隨便拏一個妻給他的兒子，或拏一個夫給他的女兒的道理，就是孟子也分明先肯定「父母之之心人皆有之」而後接着說「不待父母之命，媒妁之言，鑽穴隙相窺，踰牆相從，則父母國人皆賤之，」這是婚姻公開的意思，是人格的問題，不是制度一定如此。如果做父母的有愛子的心，便和他商量是應該的，如果做父母的沒有父母心，便如「舜不告而娶」，也沒有什麼不合禮。這層孟子也已說過的了，現在再看韓詩外傳一段更可明白：

「孔子遭齊程本之於郯，傾蓋而語終日。有間，顧子路曰：束帛一以贈先生。子路不對，有間又顧曰：由束帛一以贈先生。

子路屑然而對曰昔者由也，聞諸夫子，士不中道而見，女無媒而嫁，君子不行也。子曰：由，詩不云乎？野有蔓草，零露溥兮，有美一人，淸揚婉兮，邂逅和遇，適我願兮。今程子賢士也，於是不贈，終身不之見也。」

我以爲這就是孔子尊重自由戀愛的鐵證。你看周禮地官「仲春之月令會男女，於是時也，奔者不禁；」這段文在歷來學者是一大爭論，（不禁句鄭注云重天時權許之也。杜台卿玉燭寶典引董勛問禮俗曰：周禮仲春奔者不禁，謂不備禮而行，非謂淫之失。吳士奇謂婚氏會男女卽管子掌婚之「合獨」，取鰥寡而和合之。近人乃謂男女二月羣聚歌舞，自相擇配，心許目成，卽諧好合。）然無論如何，總可見得尊重自由戀愛自由選擇的一點意思。我上面說過，人們是要求調和，要來和自己心愛的他或她的，所以時候到了，便自

然男女相與詠歌，各言其情，這難道也是人爲法所能禁止的嗎？所以詩經開頭第一章就是「關關雎鳩，在河之洲；窈窕淑女，君子好逑，」「參差荇菜，左右流之，窈窕淑女，寤寐求之，求之不得，寤寐思服，悠哉悠哉，輾轉反側，」這分明是一首思慕女子的詩，乃至輾轉反側，不能自已，這是何等的真情，何等地性愛本然之美？不過這種性愛的成熟，和年齡是有關係的，所以在孔家對早婚也是不能贊同。韓詩外傳說得好：

「……不肖者精化始具，而生氣感動，觸情縱欲，反施化言以年壽亟天而性不長也。詩曰：乃如之兮，懷婚姻也；大無信兮，不知命也，賢者不然，精氣闐溢，而後傷時不可過也。不見道端，乃陳情欲，欲以歌道義。詩曰靜女其姝，俟我乎城隅，愛而不見，搔首踟躕，瞻彼日月，悠悠我思，道之云遠，曷

云能來？急時辯也，是故稱之日月也。」似此抒情寫懸，那一箇有父母之心的，注意及此？所以倒不如似栢拉圖的理想國「大會合青年男女爲之擇配，並有規定之祭神唱歌，以助與趣而動情好，」那樣自由戀愛自由選擇的精神，倒使男女自動的得到稱心情熱的伴侶。所以在這裏生命論者是有以自由戀愛爲人生最高之價值的確定的意思。（究竟如柏拉圖和周禮地官的話是否可行，那又是一箇問題了。）

以下請再進講孔家戀愛之原理。

第八講　戀愛觀下

原來孔家講男女戀愛也是從他的宇宙觀引伸出來的。宇宙本體——眞情之流，樸本活潑潑地，時時增長，時時發用流行，就天地

萬物上觸處便見，現在把他範圍縮小，專以闡明男女的愛，也是一箇道理。因爲男女的愛，也是「情不容已的。」須知宇宙本體沒有別的，在這方面說，便一男一女的愛便是，而這一男一女在「愛」裏，又不是具有兩箇，關於這層，下邊再講。現在先把宇宙的根本原理「情」的本質，分作三端來講：

(a)神秘　愛是不靠觀念和符號來表示的，不是自覺極力拋棄我底那知識，愛情之國是不會到來，所以這是神秘的。

(b)不可分　在圓滿的「情愛」裏，是絕對無二，是合爲一體的，所以整箇的不可分析。

(c)綿延　愛根本只是一動，這一動便永遠的綿延，沒有一刻間斷。

曉得愛是以(a)神秘的(b)不可分的(c)綿延的爲其特徵，便可以更

進一層，從他的關係上着想，來說明「情」的二元基礎了，原來永遠不息的「愛」當中，是無獨必有對的，所以有一男便有一女，有一女便有一男，繫辭所謂「乾道成男坤道成女」，穀梁傳所謂「獨陽不生，獨陰不生」，這都不是偶然的，是自己如此的，固然「愛」是綿延的，沒有部分的，然而表示出來，則有這一男一女爲絕對的「愛」的兩意味而存在。人們呀！你看貫徹古今，綿亘天地，何不是這箇樣子？何一的愛不是成立於這關繫上，這眞煞是怪事，使人不能不驚奇於宇宙的神秘了。

在「愛」裏一方面是「我，」一方面又是「非我，」單有這箇我，還成什麼「愛」呢？所以愛是要永永的和「非我」融合爲一，這「我」和「非我」的融合，就成爲一箇「愛」字，所以說到「愛」，就是我了，就是非我了；也沒有我了，也沒有非我了，我就是

非我了，非我就是我了；本來二元性的、現在是一元的存在了；本來兩相對的意味，現在是渾一的「眞情之流」了。

可見愛是二元的，也是一元的，是相對的，也是絕對的，用最好的話來說明他，就是「絕對在相對中」，就是「調和」。這箇調和極重要，調和就有生趣，不調和便悲觀厭世起來了。愛情的中心意義，就在時時是兩性的關係，時時是一箇調和，人們自有生以來，便有這異性的自然要求，所以時時刻刻不能沒有愛，當他沒有得到終身伴侶，他總不能休息。換句話說，就是不調和，由不調和所形成的生活，一箇是逃空，如佛家者流，在人間世上沒有可愛，便要愛「無所愛」，在人間世上沒有可得，便要得「無所得」。其他種種的虛無主義者，也都是生活不調和，所以根本取消生活，而倡他的反愛哲學的了。復次便是消有這派中人既沒有出世的精神，一

面又爲本能的情熱所苦，所以一味爛熳頹放，如Geothe Shelley就是好例。總而言之這兩種生活，都不過證明他是愛沒有着落罷了。生命論者因看到這層，所以極力提倡男女的愛，須要「身心結合一體」，才算極致。兩心交感，兩情融合，這麼一來，就全身全靈都簡直和宇宙的元氣精力同化而去了。

由上可見愛就是永久的調和，在這永遠實現永遠陶醉的調和當中，當然是沒有一定樣子，斷不能把任何的話來範圍他，然我們爲說明上的需要，也不妨在二元的流動之中，找他自然的定則，因爲愛在自己發展的活動中，也實需要這箇定則，不過這箇定則，是全然時間性的，卻不是空間的方式罷了。我以爲愛情的定則是：

(a)神聖

(b)單一

(c)永　固

因爲愛情是神聖的，所以男女戀愛有極端自由，而又要極端的慎重其事。愛的成年說得好：「人類社會的將來，男女兩性關係仍要把不潔的感情脫去了，歸復到宗教神聖感情的原狀，這是毫無容疑的趨勢，在這時代的人，方才算是支配自己生命的自由人，可以詩他的生活的神聖。」這話很對，在孔家就有這種理想，所以說；

歸妹。天地之大義也。，天地不交則萬物不興，歸妹人之終始也。（易歸妹卦）

把男女的愛，看做神聖的，更神聖的，這是孔家的特色。才涉私邪，便和愛情相反，而只成爲「縱欲」了。在這裏實在一些容不得放縱，神感神應，才是愛情，如果不能把愛情提高到這箇地步，而只把男女作成了箇色慾目的物，那不但不是愛，却正是愛情的仇

戲。穀梁傳所謂「仇敵之人，非謂以接婚姻也，」不是和周易常說的匪寇婚媾，恰成兩相對的嗎？我最愛詩經行露一首：

厭浥行露，豈不夙夜，謂行多露。

誰謂雀無角，何以穿我屋？誰謂女無家，何以速我獄？雖速我獄，室家不足。

誰謂鼠無牙，何以穿我墉？誰謂女無家，何以速我訟？雖速我訟，亦不女從。

有這種「雖速我訟，亦不女從，」那神聖不可侵犯的拒婚精神，才可以談戀愛自由；反之若孟子所謂「鑽穴隙相窺逾牆相從」那也算戀愛自由嗎？只不過如易經觀卦說的「闚觀女貞亦可醜也」罷了。

復次愛情是單一的，男女之間要永遠的專一，永遠的熱烈，這

在正面是一種「愛力」，而由負面看起來，便有一種抵抗力，就是說不許在一男一女的性的關係上，有第三者參入，所以說：「二女同居，其志不相得」，（見革卦暌卦）如有第三者，便眞正的家庭就被破壞了。因此所以孔家極力提倡一夫一妻制，一個男的只許愛一個女的，一個女的只許愛一個男的，繫辭說得好：

天地絪縕，萬物化醇，男女構精萬物化生，易曰三人行則損一人，一人行則得其友，言致一也。

朱子語錄解道：

致一專也，若不專一則各自和離，天地男女都是兩個方得專一，三人行減了人，則是兩個，一人行得其友，成兩個，便專一。

（又李鈞簡的周易引經通釋的案語道：案夫子玩辭見損有少男

少女之象，又看出致一之道，此本爻言外之意。）

因爲一男一女是單一的，更單一的，所以纔有友道可言，所謂『窈窕淑女，琴瑟友之，』得其友而以男女明之，這可見孔家不但主張單一，而且主張平等的了。他最痛心的，是男不如女的單一，所謂：

女也不爽，士貳其行；士也罔極，二三其德。

這難道也是那一妻數妾的人們所能夠假冒的嗎？因再看出其東門的一首詩：

出其東門，有女如雲，雖則如雲，匪我思存，縞衣綦巾，聊樂我員。

出其闉闍，有女如荼，雖則如荼，匪我思且，縞衣茹藘，聊可與娛。

如果不能這樣單一，也不要談什麼戀愛自由了。（我很疑惑姦字，從三女，最初就是用在多妻者的身上）最後愛情是永續的，因為兩性戀愛是有時間性的，有時間的不可入性的，所以自由戀愛的結果，必且悠久而且靈化了。所以禮記說「壹與之齊，終身不改」。詩女曰雞鳴篇「宜言飲酒與子偕老，」都是這箇意思。說得最痛快的，就是易經序卦傳：

夫婦之道不可不久也，故受之以恆，恆者久也。

曉得戀愛的「戀」字，是有「戀戀不已」之意，而後纔不致以戀愛為兒戲了。在從前的婚姻制度下，那男女間發生的惡結果，自不能免，但自我把這「神聖」「單一」「永續」這愛情的定則說破以後，青年男女們的戀愛，便有箇着落了，不致如飛絮一般的隨風飄去了。

最後我便把上面的結論，應用到人生哲學方面，並且即把這篇原理原則，仿自己戀愛生活的規範，這麼一來，把兩性間精神與肉體的關係全然人格化了。我對於這方面的最高信條是：

(a)**節欲** 因爲愛是神聖的，所以非全放下私欲，便都不是，時時刻刻地打破私欲，也就是時時刻刻保存些「生」的意味，所以我講性愛，原自潔潔淨淨，若不得些兒私念，有毫釐絲忽在，便要打破，這種節欲工夫，能够欲淡心清，到了極處，便自然都是眞情感應的了。（孟子說「不孝有三，無後爲大，」和愛的成年說「獨身生活，和那賣淫制度一樣，都可以看作一種可悲的社會罪惡」是一樣的意思。孔家斷沒有主張「不孝有三無後爲大」要人家去蓄妾的，所以禮記郊特牲說：「昏禮不賀人之序也，」陳注人之序謂相承代之次序也，換句話說，就是

婚姻可由戀愛而生育，但婚姻的本義，只有戀愛，所以婚禮不賀人之序。今人利用孔家語來擁護蓄妾制度，眞可痛煞！）

（b）犧牲　因爲「愛」是單一的，所以在「愛」裏應該拋棄自我，將拘囚的，狹隘的，自私自利的偏見和性癖，都在愛人的面前犧牲了。所謂『黽勉同心，不宜有怒』八箇字，敢說就是男女戀愛的格言了。

（c）貞操　因爲愛是永續的，所以我很主張男女兩方的貞操，貞操是保持自己眞情之純潔，無論男的或女的，都應該如此纔好。詩柏舟「汎彼柏舟，在彼中河，髧彼兩髦，實維我儀之，死矢靡他，」這是女子的貞操了。但出其東門不又是男的貞操嗎？戀之貞操是神聖戀愛的擁護者，是人們的內心要求，所以我反對片面的貞操觀，同時卻極端承認貞操，以爲懂得貞操的意

義的人，纔懂得人生。

由上可見在「愛」裏所能作的，就是(a)節欲(b)犧牲(c)貞操，而這最常最淺的行爲，又實發端於最深最遠的哲學。我可以鄭重地說：戀愛的神聖，就在這裏，請人們莫要輕易看過。人們呀！你莫要高談什麼社會改造，如果人們當中有一箇多情而無所戀的人，你的改造就不能成功了。一箇在「愛」裏受過傷的人，他不是不知道一愛」，只是受過傷了，所以處處感著她（愛），卻處處怕她，其實愛如果是眞不足信的，那末這箇悲慘的世界，不如早日滅亡！我說到此，實在沉痛極了！我感著一般男女青年，他們一生實在就沒有過「愛」的生活，嘗過一小頓愛的意味，把那愛和唯物史觀混同亂講一氣，這麼一來愛的眞意義也埋沒了！高尚純潔的人們，遂因此恥談愛情，把一生薰醉在獨身裏，在佛學裏，在虛無主義裏，甚至

於把自殺去換愛情，這種被迫長成的不自然狀態的人們，他們其實都是滿腔子情愛之心，無處發洩，可憐憫的人們呀！是誰的罪惡？使你煩悶孤寂如此？請你一讀隰有萇楚的一首詩，便自然同聲一嘆了。

隰有萇楚，猗儺其華，夭之沃沃，樂子之無家，

隰有萇楚，猗儺其實，夭之沃沃，樂子之無室。

第九講　政治哲學

講到生命論者的政治思想方面，差不多他們都有個所期望的一個理想世界——愛的世界。如柏拉圖的理想國，都已講過的了，就是我們中國古代的哲人，他們也都是抱著「四海同胞主義」而以世界政治為理想的，所以在易經裏就有「羣龍无道之旨，近景昌極先生做

一篇易之國家觀刊在史地學報（第二期）雖無所發明，但他也承認易之國家觀是和宇宙觀相一貫的一點。我呢，更明白宣言，我的政治系統，是「宇宙觀的政治系統。」欲釋本題，須分作三項：

（一）政治思想有二大別，一隸屬於國家學的，一超越乎國家學的，前者是國家觀的政治論，如一般政治學都是，後者是從哲學上着眼而以宇宙全體的政治爲理想者，所以喚做「宇宙觀的政治系統。」

（二）因爲這種政治，是哲學研究的結果，所以和宇宙原理相一貫的，換句話說，先有了真正的宇宙觀，纔有真正的人生觀，有了真正的人生觀，把他應用到政治社會一方面去，便成就了這種政治哲學。

（三）這種政治是基礎於宇宙的自然法則上面，他是以復歸宇宙本

體——「眞情之流」——爲究竟目的，而以仿法自然法則，爲其復歸本體的方法。

在這種政治完全實現的時候，便是所謂「大同世界，」或喚做「宇宙民國」也可以。這種政治實現之下，是什麼景象呢？我最好引禮運大同爲證：

「大道之行也，天下爲公，選賢與能，講信修睦，故人不獨親其親，不獨子其子，使老有所終，壯有所用，幼有所長，鰥寡孤獨廢疾者，皆有所養，男有分，女有歸。貨惡其棄於地也，不必藏諸己，力惡其不出於身也，不必爲己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉，是謂大同。」

許多人都誤會我反對政治，其實我望治的心理，比誰都迫切，不過我的政治理想，是以人類的要素——眞情——放在前面，對於「法

的治制度，」加以十分的否定罷了。依我意思，理想中最愉快，最優美最自由的生活，不得不爲「無爲而治」的社會，換句話說，就是「眞情政治」底下的社會。所以最好的政治，不是以高級社會爲政治中心，而應該使全社會的男男女女都能够因才定分循分服職。政治的目的，也不是要謀高級社會的安樂，却是要求全社會的男男女女「萬人的安樂」爲宗旨，而且是爲著人類生活的根本精神，而要求「萬人的安樂」的。因爲這種政治學說實行之下的生活是一種「眞情生活」—仁的生活，所以叫做「眞情政治」。

我們爲什麼否認現實國家現實政治呢？因爲現實國家其特質在「強權」，是立于以強權爲絕對的理想的國家主義底下，所以反對他，其實我並不是於一切意義上，决意排斥國家存在的理由，也不完全反對秩序及組織，不過以爲國家的最後目的，要在減縮強權的

職務，以至於無。我們國家觀的根本精神，不在「強權」而在「無強權」有這些不同能了。復次，我們反對現實政治，只為現實政治是立於理智為主的主義上，如所謂三權分立論，把司法者牽掣立法者，又用立法者牽掣行政者，以防範，猜疑，勢力均衡作政治唯一的方針，究其實這種懷疑本位的政治，何曾給人們以自由發展人格的機會？因為不信任人格，所以政府才變成為發達強權而設的機關，對內則為法律，論其任務，只是保護治人階級，維持強力，對外則為戰爭制度，不管是勝是負，總是弄得百姓受束縛，負重稅，與所謂「率土地而食人肉，」這一對喫人的怪物，不都是受這「懷疑本位的政治」的直接影響嗎？反之我們的政治理想，是把政治的基礎，安在信仰本位上面，大家只管發展真情的自由，不要「人為法」去拘束他，這麼一來，大家才能與致勃然，各盡其與天性相近的政

治行為，會教育的教育，會外交的外交，會生產的生產，大家互相連結著，鼓舞著過政治生活，還怕最好的政治，不會實現嗎？再進一層說：因為我們相信人性善，所以用不著別的力量去支配他，所以不主張被動的和逼迫的政治，只主張各人自主自治，以自由個人為發端，進為地方的和職務的自由組合，由自由組合，再次聯合，以次至於成為自由組織的「大同世界」，使社會的男男女女各個有自發的能力，廢除現在限制個人自由的「強權政府」。

總之我們的政治主張，和刑名法術之治大不相同，我們以為刑名法術之治，就是「命令」「強制」「威嚇」三種所從出的地方，種種橫暴不仁，滅人個性，壓制人的創造力，使他變成奴隸，這很足證明「人為法的組織」是萬惡之源，而應該倒轉過來提倡「情的組織」——自然法的組織了。須知只有這自然法的組織底下的政府，

是「好政府」，只有這自然法的組織底下的政治是「好政治」，（自然法就是孔家的「禮」所謂道之以政，齊之以刑，民免而無恥，道之以德，齊之以禮，有恥且格，這種鮮明態度，和法家不同）因為我們估定政治價值的標準，是「眞情」，是自然法則，是把人格條件，代替刑名法術的條件，所以在這種政治理想實現之下，一定大家生趣盎然，互以眞形相見，各盡所能，各取所需，萬物爲萬人所有，而實現萬人的安樂生活，這是何等的一個眞情洋溢的「好政治」呀！我們想想，我們要求的是保存現存社會貧富貴賤不平之怪狀的法治呢？還是這種建設在眞情生活的精神上的「好政治」呢？

但我們怎樣實現這「好政治」，這却是個大問題。依我意思，好政治必爲「無強權的社會，」然而「無強權的社會，」只有用「無強權的方法」得到，暴力總要避免才好，不得已而出於流血革命

一途，這種革命，自是「順乎天而應乎人」了，但也須以「不嗜殺人」爲條件。（革命者爲愛而主張革命卽爲愛而犧牲自我）再次，現在社會上不安的情形，任何方面都感覺到，那末任何人都可以親自起來改革社會，而且任何人都應該參加于改造事業，就是我們所痛心疾首的人們，也只是舊制度迫他到那步田地，是法的罪惡，不是人的罪惡，所以我們在「革命」以後，也應該給他悔過自新的機會。因爲人性皆善，眞情是萌芽而存在於任何人的精神當中的，所以我們唯情政治論者，決不肯把一部分的希望，來壓倒別一部分希望，只要是「人」，只要是「好人」，——眞情的人——都應該許他本著眞情要求，來從事于「唯情政治運動」。

總而言之，我們對於政治理想，不是「法治」，不是「無治」，是「眞情的政治」，我們理想的生活，也不是「法的生活」，是

「人的生活」，我可以鄭重地說，眞情政治底下的生活，是「人的生活」，關於這層，我也不用多引經據典來解說了。只就孔子所下「政」字之定義，「政者正也」，便可見得；又禮記記孔子對哀公的話「古之爲政愛人爲大」也包括無餘，大概這箇意思，發端於周易，而大唱於論語中的爲政憲問雍也顏淵衞靈公諸篇，至於發揮這思想的，也有幾本書如晉郭象的論語體註李充的論語李氏集註張憑的論語張氏註，具見玉函山房輯佚書中，都可參看。

復次，我們知道，現社會紊亂的最後原因，在大家不能快活安樂，不能享受精神的幸福，而我們理想的眞情政治，就是從人類生活的根本精神上，使萬人都能快活安樂，都能享受精神的幸福，不但「生存」，而且充滿了「生趣」，阮元揅經堂集釋順說得好：「聖人治天下萬世，不別立法術，但以天下人情順逆敍而行之而已，

故孔子但曰：至德要道以順天下，順字為聖經最要之字，」「不曰治天下，不曰平天下，但曰順天下，順之時義大矣哉」！因為要順天下，所以要實行人的生活，却不是烏託邦派的渾渾噩噩的社會，在這社會裏生活很適中的，大家都有自然甜蜜的樂趣，一箇箇都是強健博學清潔而又活潑大方的瀟灑人物，就是物質生活也很安適，你看孔子說「食不厭精，膾不厭細，割不正不食，魚餒而肉敗不食」飲食何等講究！莊子說儒者生活：「儒者冠圜冠者知天時，履句屨者知地形，緩佩玦者事至而斷」，衣服又是何等華美。總而言之，這種社會「文質彬彬」，那「居簡而行簡，無乃太簡乎」的政策家，自不是這社會中人了。

第十講 經濟理想

講到生存方面，也是完全建築在「唯情政治」的系統上，也是要求一種歡天喜地的「人的生活」。

關於這點最能影嚮我的，就是 William Morris 仝 Kropotkin Morris 以身作則，大聲疾呼，世界應速恢復所失敗的「人性」，重發那至高生活的勞動，因此極力主張藝術和勞動相結合，這箇思想，在克魯泡特金的著作當中，也可以看出來了。克氏告訴我們：「萬人都是生產者，同時也一定都是藝術家，或爲嗜好藝術者」。「因爲萬人都要勞動，於是勞動成了快樂的東西，好比著作家和印刷工人這時合爲一人，著作家自己跑到印刷局，把作品印刷出來，看一看，多麼快樂呀」！可見只有心手一致的勞動是神聖的。

因爲人們的自由勞動是一種創造的愉快，所以自由勞動即生命，斷不是爲著什麼而勞動的，克氏因此首先反對

(一)工錢制度

(二)分工

他說自由勞動是不能用金錢估量價值的，祇有一件事可以存在，就是不要估量價值，這不能估量的自由勞動，才是勞動的眞意義了。他又反對分工，以爲分工的勞動家，生涯純爲機械的動作，失滅了箇性的才能，和發明力，一定是乾燥無味，一方面是磨針的單調生活，他一方面是文學美術的專門家，似此單調的勞動，失掉了人人愛勞動心理，也是克氏所要反對的了。

所以克氏對於勞動的積極見解，是以勞動爲表現生命的意義的了。所以常這樣說：

「工作勞動是生理的必要，這箇必要所以使用身體貯蓄的能力，這種必要是康健的，和生命的。」

他最痛心的就是：

「做了一個勞動的工人。就是那科學與美術給人類一切的那些高尙的快樂，他們都不能享。」

所以他在互助論裏就很羨慕中世都市的自由勞動，和那時的手工業，他很老實地說：「實在我們越知道中世都市底事，就相信勞動所得的繁盛和尊敬，從沒有像自由都市繁華的時代這樣甚的。」

似克氏的話，把我所要說的話都說盡了。然我却更進一層，去張人們「勞動是人們的要求，機器永不能替代他。」

因爲在眞情政治底下，人們的自由勞動，是一種創造的愉快，却永不是爲著獲得多量之生產物而勞動的，所以我在工業方面，反對大規模的組織，這正是要擺脫強迫的奴隸的「大規模之工業」，而想提倡「自由勞動」的一種企圖，我想勞動之樂是人人應該享受

的，若把機器生產，代替勞動者心靈的愉快，在這箇時候，勞動完全是物質的條件，而不是精神的條件，有何神聖可言。

人不是屈伏在唯物史觀的必然法則下的一種動物啊！所以於生存裏，還要充滿了生趣，—美的意味，誠然我們由機器可以得到進化，但這種進化，不過以加速度去製造粗劣的物品罷了。若乎眞正的經濟進化史則基於「人生自己向上創造之正當勞動，」把美術和勞動相結合，使生產品優良，這種本質的進化，才是生命進化的眞意義。

我因極端主張生存的美，所以對於那些畸形怪狀的機器生產是反對，而大膽提倡「手工業主義」，我想未來世界生產者和消費者提高美感標準：那時一切製品受美的評價的支配，自格外精良，格外美麗，並且都是自然的枋本。自然的種種意象都是美的，所以效

法自然而成的產物，也都是美術品，那抽象的藝術，如音樂，詩歌，其風韻之高不特說了。就是造形工藝，如華屋，大廈，陶器，手工作物，一切都不是機械工業可比。這時藝術家和手工業，經濟生活和宇宙生活，渾成一片，再現一種「藝術美」的世界（參看周易哲學第六章）從此工藝的基礎在於手工，而一切生活上問題便解決了。

這種經濟思想，我叫做「唯美的功利主義。」周易文言傳說；「乾始能以美利利天下，不言所利大矣哉。」

（十三年，三月；在濟南，第一師範講演）

（附錄）

孔門的泛神思想史略

繫上曰神無方而易无體。 又曰陰陽不測之謂神。 又曰窮神知化，德之盛也。 又曰知變化之道者，其知神之所為乎。 又曰易无思也，无為也，寂然不動感而遂通天下之故，非天下之至神，其孰能與於此。 又曰惟神也故不疾而速，不行而至。 又曰利用出入，民咸用之謂之神。 又曰鼓之舞之以盡神。

繫下曰於是始作八卦以通神明之德。 又曰精義入神，以致用也。 又曰天生神物，聖人則之。 又曰知幾其神乎：：幾者動之微吉之先見者也。

孟子曰大而化之謂之聖，聖而不可知之謂神。 又曰所過者化

，所存者神，上下與天地同流。

孔子曰心之精神是謂聖。（尚書大傳略說）

子曰鬼神之爲德，其盛矣乎！視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺，使天下之人齋明盛服，以承祭祀，洋洋乎如在其上，如在其左右，詩曰神之格思，不可度思，矧可射思。（中庸）

詩曰德輶如毛，毛猶有倫，上天之載，無聲無臭至矣。（中庸

至誠如神。（中庸）

子不語怪力亂神（論語述而）——皇侃義疏引李充曰：力不由理，斯怪力也，神不由正，斯亂神也，怪力亂神，有興於邪，無益於教，故不可言也。

祭如在，祭神如神在。（論語八佾）

寂然不動誠也，感而遂通神也，動而未形有無之閒者幾也，誠精故明，神應故妙，幾微故幽，誠神幾曰聖人。（周子通書）

夫化不見其迹，莫知其然之謂神。（周子通書）

動而無動靜而無靜神也，動而無動，靜而無靜，非不動不靜也，物則不通，神妙萬物。（通書）

中庸言誠便是神。（程明道）

惟神也故不疾而速，不行而至，無速亦無至，須如此言者，不如此不足以形容故也。（仝上）

冬夏寒暑陰陽也，所以運用變化者神也，神无方故易无體。若如或者別立一天，謂人不可以包天，則有方矣，是二本也。（仝上）

生生之謂易，生生之用則神也。（仝上）

窮神知化，仁之妙者神也。（仝上）——劉蕺山曰神更不設體，精義入神以致用也，神无方化之妙處即是，故以用言。楊開沅案誠便是神之體，但體物不遺，故不可以體言。

氣一而已，主之者神也，神亦一而已，乘氣而變化，能入于有無死生之間，无方而不測者也。（邵雍觀物外篇）

氣者神之宅也，體者氣之宅也。（仝上）

一消一長，一闔一闢，渾渾然無迹，非天下之至神，其孰與于此。（仝上）

形可分神不可分。（仝上）

因物則神，神則明矣，潛天潛地不行而至，不爲陰陽所攝者神也。（仝上）

神無所在無所不在，至人與他日通者，以其本于一也，道與一

神之強名也，以神爲神者至言也。（仝上）

神無方而性有質。（仝上）

人之神則天地之神，人之自欺，所以欺天地，可不愼哉。（仝上）

利用出入之謂神，名體有無之謂聖，惟神與聖能參乎天地者也。（漁樵問答）

天地之道備于人，萬物之道備于身，衆妙之道備于神。（仝上）

惟神爲能變化，以其一天下之動也，人能知變化之道，其必知神之爲。（橫渠易說）

非至精至變至神不能與，故曰神而明之，存乎其人，无知者以其无不知也，若言有知，則有所不知也，故能竭兩端，易所謂寂然

不動，感而遂通也。无知則神矣，苟能知此，則于神為近，无知者亦以其術素備也，道前定則不窮，一故神，譬之人身，四體皆一物，故觸之而无不覺，不待心使至此而後覺也，此所謂感而遂通，不行而至不疾而速也。（仝上）

天下之動，神鼓之也，神則主于動，故天下之動皆神為之也。（仝上）

易所以明道，窮神則无易矣。（仝上）

一物兩體氣也，一故神（兩在故不測）兩故化（推行于一）此天之所以參也，兩不立則一不可見，一不可見則兩之用息。（仝上）

聖人心術之運，固有不疾而速，不行而至默而識之處，故謂之神。（仝上）

陰陽不測之謂神——大全朱子曰陰陽不測之謂神，是總結這一段

，不測是在這裏又在那裏，便是這一個物事走來走去，无處不在，六十四卦都說了，這又說三百八十四爻，許多變化，都只是這一個物事，周流其間。

大率天之爲德，虛而善應，其實非思慮聰明可求，故謂之神，老氏況諸谷以此，太虛者氣之所體，氣有陰陽，屈伸相感而无窮，故神之應也无窮，其散無數故神之應也无數，雖无窮其實湛然，雖无數其實一而已（。橫渠語錄）

神與易雖是一事，方與體雖是一義，以其不測故言无方，以其生生故言无體，然則易近於化。（仝上）

神不可致思，存焉可也，化不可助長，順焉可也。（仝上）

陰陽不測其總神。（仝上）

神德行者，寂然不動，冥會於萬化之感，而莫知爲之者。（仝

上）

化之不已，須臾之化則知須臾之頃，一日之化則知一日之頃，況有殊易知變化之道則知神之所爲，又曰知幾其神乎。（仝上）

惟神故能變化，以其一天下之動也，人能知變化之道，則必知神之爲也。（仝上）

一故神，譬之人身四體皆一物，故觸之而无不覺，不待心使至此而後覺也，此所謂感而遂通，不行而至，不疾而速也。物形乃有大小精粗，神卽無精粗，神卽神而已，不必言作用。（仝上）

易言感而遂通者，蓋語神也。（仝上）

用之不窮，莫知其鄉，故名之曰神。（仝上）

虛靜昭鑒神之明也，无遠近幽深，利用出入，神之充塞而无間也。（仝上）

神而明之，存乎其人，道至有難明處而能明之，此則在人也。凡言神亦必待形然後著，不得形神何以見，神而明之，存乎其人，然則須待人而後能明乎神。（仝上）

非神不能顯諸仁，不知不能藏諸用。（仝上）

神則不屈，无復廻易，鼓萬物而不與聖人同憂，此直謂天也，天則无心，神可以无誚。（仝上）

變化者其神之所爲乎？无象无形則神之所爲既矣，此一動一靜，天地之間理之不得已焉者，其相摩相盪，非有機緘綱維而然也。（楊氏易義）

變化者神之所爲也，其所以變化，孰從而見之，因其成象於天，成形于地，然後變化可得而見焉。（仝上）

曰通乎晝夜之道，而知神无方而易无體，聖人所以體神易者，

以其通晝夜而知也，知剛柔一氣之往來，則晝夜之道可知矣。（仝上）

鬼神體物而不遺，蓋其妙萬物而无不在也。（仝上）

說卦傳曰神也者妙萬物而爲言也，動萬物者莫疾乎雷，撓萬物者莫疾乎風，燥萬物者莫熯乎火，說萬物者莫說乎澤，潤萬物者莫潤乎水，終萬物始萬物者莫盛乎艮，故水火相逮，雷風不相悖，山澤通氣然後能變化既成萬物也。——韓氏伯曰，於此言神者，明八卦運動變化推移，莫有使之然者，神無物妙萬物而爲言，則雷疾風行火炎水潤，莫不自然相與爲變化，故能萬物既成也。吳氏澄曰乾坤主宰萬物之帝，行乎六子之中，所謂神也者妙萬物而爲言者也，萬物有迹可見，而神在其中無迹可見，然神不離乎物也，卽萬物之中而妙不可測者神也，故曰妙萬物，雷之所以動，風之所以撓，

火之所以操，澤之所以說，水之所以潤，艮之所以終始，皆乾坤之神也。胡氏炳文曰去乾坤而專言六子，以見神之所為，言神則乾坤在其中矣。梁氏寅曰，神即帝也，帝者神之體，神者帝之用，故主宰萬物者帝也，所以妙萬物者帝之神也。蔡氏清曰如雷專于動，風專於撓，則滯于一隅，不得謂之妙，天地則役使六子，以造化乎萬物，而六子之伸縮變化，皆天地之為也，所以謂神當乾坤也，於此蓋可驗合一不測之義，無在無不在之意，蓋神如君后，六子則六官之分職也，六官所施行，皆帝后所主宰，然後六職交舉而治功成矣。葉氏爾瞻曰天地功用惟一故神，非兩不化，先天之六子各得其偶者所謂兩也，兩者體之立也，後天之變化成萬物者，所謂兩格者之化也，兩者之化用之行也，就此兩化之合一不測處乃所謂神

陰陽不測之謂神。——梁氏寅曰陰陽非神也，陰陽之不測者神也，一陰一陽變化不窮，果孰使之然哉，蓋神之所爲也，惟神无方故易无體，无方者即不測之謂也，无體者即生生之謂也，若爲有方，則非不測之神，而其生生者亦有時而窮矣。蔡氏淸曰合一不測爲神，不合不謂之一，不一不爲兩在，不兩在不爲不測，合者兩者之合也，神化非二物也，故曰一物兩體也。

神无方而易无體——韓氏伯曰方體者皆係於形器者也，神則陰陽不測，易則惟變所適，不可以一方一體明。孔穎達曰凡无方无體各有二義，一者神則不見其處所云爲，是无方也，二則周游運動不常在一處，亦是无方也，无體者一是自然而變而不知變之所由，是无形體也，二則隨變而往，无定在一體，亦是一體也。朱子語類云：神无方而易无體，神便是在陰的又忽然在陽，在陽底又忽然

在陰，易便是或爲陰，或爲陽，交錯代換，而不可以形體拘也。

知變化之道者，其知神之所爲乎——韓氏伯曰變化之道，不爲而自然，故知變化之道者，則知神之所爲。蘇氏軾曰神之所爲不可知，觀變化而知之矣，變化之間，神無不在。龔氏煥曰變化者神之所爲，而神不離於變化。

易有聖人之道四焉，以言者尙其辭，以動者尙其變，以制器者尙其象，以卜筮者尙其占，本義曰四者皆變化之道，神之所爲者也。

易无思也，无爲也，寂然不動，感而遂通，非天下之至神其孰能與於此，——孔氏穎達曰既无思无爲，故寂然不動，有感必應，萬事皆通，是感而遂通天下之故也，言易理神功不測。邵子曰无思无爲者，神妙致一之地也，所謂一以貫之，聖人以此洗心退藏于密。林氏希元曰感而遂通天下之故，即是上文遂成天地之文，遂

定天下之象，受命如嚮遂知來物之意，蓋即上文而再體說，以歸于至神也。李氏光地曰遂通天下之故，即上文遂知來物，遂成天地之文，而此謂之至神者，以其皆感通於寂然不動之中，其知來物非出于思，其成文定象非出于爲也。朱子曰變化之道莫非神之所爲也，故知變化之道，則知神之所爲矣。易有聖人之道四焉，所謂變化之道也，觀變玩占可以見其精之至矣，玩辭觀象可以見其變之至矣，然非有寂然感通之神，則亦何以爲精爲變，而成變化之道哉，此變化之所以爲神之所爲也。

東坡易傳曰神之所爲不可知也，觀變化而知之爾，天下之至精至變與聖人之所以極深研幾者，每以神終之，是以知變化之間，神无不在，因而知之可也，指以爲神則不可。

溫公易說曰可測則不爲神。

（朱子）問上蔡說鬼神云道有便有，道無便無，初看此二句與有其誠則有其神，無其誠則無其神一般，而先生書上蔡之言未穩如何，曰有其誠則有其神無其誠則無其誠，便是合有底我若誠則有之，不誠則無之，道有便有，道無便無，是合有的當有，無底當無，上蔡而今都說得麤了，合當道合有底從而有之，則有，合無底自是無了，便從而無之，今卻只說道有便有，道無便無則不可。

程子曰祖考來格者，惟至誠為有感必通。

上蔡謝氏曰人以為神則神，以為不神則不神矣。先王祭祀鬼神則甚，曰是他意思別，三日齋，五日戒，求諸陰陽四方上下，蓋是要集自家精神，所以假有廟必於萃與渙言之，如武王伐商所過名山大川致禱，山川何知，武王禱之者以此，雖然如是，以為有亦不可，以為無亦不可，這裏有妙理於若有若無之間，須斷置去始得。

曰如此卻是鶻突也。曰不是鶻突，自家要有便有，自家要無便無，始得鬼得在虛空中闢塞滿，觸目皆是，爲他是天地間妙用，祖考精神便是自家精神。

朱子曰何故謂祖考來格？曰此以感而言，所謂來格亦略有些神底意思，以我之精神，感彼之精神，蓋謂此也。祭祀之禮，全是如此。且天子祭天地，諸侯祭山川，大夫祭五祀，皆是自家精神，抵當他過，方能感召得他來。　鬼神二事，古人誠實於此處，只見得幽明一致，如在其上，如在其左右，非心知其不然，而姑爲是言而設教也。　問祭祀之理還是有其誠則有其誠，神，無其誠則無其神否？曰鬼神之理，即是此心之理。

上蔡謝氏曰動而不已其神乎，滯而有跡其鬼乎，往來不息神也，摧仆歸根鬼，致生之故其鬼神，致死之故，其鬼不神。

北溪陳氏曰范氏謂有其誠則有其神，無其誠則無其神，此說得最好。誠只是眞、實、无、妄，雖以理言，亦以心言，須是有此實理，然後致其誠敬，而副以實心，方有此神，苟無實理，雖有實心，亦不歆享。且如季氏不當祭泰山而冒祭，是無此實理矣，假饒極盡其誠敬之心，與神亦不相干，泰山之神，決不吾享。大概古人祭祀須是有此實理相關，然後三日齋七日戒，以聚吾之精神，吾之精神旣聚，則所祭者之精神亦聚，必自有來格底道理。

朱子精變神說：變化之道莫非神之所爲也，故知變化之道則知神之所爲矣。易有聖人之道四焉，所謂變化之道也。觀變玩占可以見其精之至矣，玩辭觀象可以見其變之至矣，然非有寂然感通之神，則亦何以爲精爲變而成變化之道哉？此變化之道所以爲神之所爲也，所以極深者以其精也，所以研幾者以其變也，極深研幾所以不

疾而速不行而至者，以其神也。：或曰至精至變皆以書言之矣，至神之妙亦以書言可乎？曰至。神。之。妙。，固無。不。在。，詳考之文意，則實亦以書言之也，所謂无思无為寂然不動云者，言在册象在畫著在櫝而變未形也。至于玩辭觀象而揲著以變，則感而遂通天下之故矣。推而。極。於。天。地。之。大。，反而。驗。諸。心。術。之。微。，其一。動。一。靜。循。環。終。始。之。際。，至神。之。妙。亦。如。此。而。已。矣。。此其所以不疾而速不行而至也與？

聖人以此齋戒以神明其德夫 繫辭 ——程子語易要玩戒索齋戒以神明其德夫。柴氏曰齋戒以致其誠，以自神明其德，人心。誠。則。神。，神則與理无間斷。

利用出入，民咸用之謂之神 繫辭 ——潘周百姓日用則謂之？神曰是如此。又曰利出入者便是、人、生、日、用、都、離、他、不、得、。又曰民之於易，隨取而各足，易之於民，周偏而不窮，所以謂之神，所以謂之活潑

潑地便是這處。（學案）

程子語神是極妙之語又佐天者理也，神者妙萬物而爲言者也，帝者以主宰事而名以神也者妙萬物而爲言，若上竿弄瓶至于斲輪誠至不可得而知，上竿初習數尺而後至於百尺習化其高，矧聖人誠至之事，豈可得而知？河南語錄

朱子語問如雷風水火山澤自不可喚做神，曰神者乃其所以動所以撓者心之神乎？是做範圍天地而一念不踰時，經緯萬方而半武不出戶，豈假疾而後速，行而後至，何爲其然也？心之神也。

周易會通卷十二　顯諸仁易說藏諸用極難說？這用字如橫渠說一故神，神字用字一樣。

南軒張氏曰變者不能自變，有神以變之，化者不能自化，有神以化之，故知變化之道，疑若窺測其妙也。

楊氏萬里曰天下之理惟疾故速惟行故至，未有不疾而速不行而至者也，蓋不如是不足以爲神也。然則聖人之神果何物也？心之精也。豈惟心之能神哉？物理亦有之：銅山東傾而洛鐘西應。豈惟物理哉？人氣亦有之：其母齧指而其子心動。此一物之理一人之氣相應相同有不疾而速不行而至者也，況聖人也。朱氏曰神妙萬物而爲言者，物物自妙也。鄭康成曰共成萬物不可得而分故合謂之神。橫渠曰一則神兩則化，妙萬物者一則神也。南軒張氏曰夫八卦各有所在也，而神、則、无、在、而、无、不、在、八卦；皆各有所爲也；而神、則、无、爲、而、无、不、爲、，強名之曰神，則妙其萬物而爲言也。

梁寅周易參義　凡物。皆。有。神。也。，而物莫大於天，則神亦莫尊於帝，故主宰萬物者帝也，而所以妙萬物者帝之神也。……六子之致用，皆神之所爲也，然雷風山澤水火此象也，非神也，雷之動風之

撓火之燥澤之說水之潤艮之終始此氣也亦非神也，所謂神者果何哉，蓋其所以動撓所以燥說所以潤所以終始，是之謂神也。六子者各有在而神則无在无不在，六子者各有爲而神則无爲无不爲，其妙之至不可名，姑強名之曰神。

橫渠易說，鼓天下之動者存乎神。

又曰大抵過則不是着有則是着无，聖人自不言有无，諸子乃以有无爲說說有无，斯言之陋也，在易則惟曰神，則可以兼槪。

紫巖易傳　夫天下萬物一神耳，數變象顯理無遺焉

神者何易之神也？寂然不動，感而遂通，化育萬物，无乎不在曰神无方。神之无思无爲，寂然不動之體，感而遂通之用，初不離於精變之間，故夫精變之跡有思有爲也，精變之道无思无爲也。

夫自至精至變以極於至神，易之為易无餘蘊矣。

帝與萬物相終始，有神以運動其中。

南軒張氏曰變者不能自變，有神以變之，化者不能自化，有神以化之，故知變化之道者，疑若窺測其妙也。

王心齋答黎洛大書曰來書所謂動之即中，應之至神，無以加矣，是故人受天地之中以生，而動之即中，隨感而應，而應之即神，先生為民父母，如保赤子，率真而行，必誠求之，當擬議則擬議，是故擬議以成其變化，又何惑之有哉。

羅近溪曰夫神也者妙萬物而為言者也，亦超萬物而為言者也，陰之與陽是曰兩端，：分之固陰陽互異，合之則一神所為，所以屬陰者則曰陰神，屬陽者則曰陽神，是神也者渾融乎陰陽之內，交際乎身心之間，而充溢彌漫乎宇宙乾坤之外，所謂無在而無不在者也。

，惟聖人與之合德，故身不徒身而心以靈乎其身，心不徒心而身以妙乎其心，是謂陰陽不測，而爲聖不可知之神人矣。（完）